سنة الأحلام الخطيرة

ترجمة أمير زكي

سلافوي جيجيك



سنة الأحلام الخطيرة

سلافوي جيجيك
المترجم: أمير زكي

عدد الصفحات: 232 صفحة
طبعة دار التنوير الأولى: 2013
رقم الإيداع: 2013/11834
الترقيم الدولي: 978-9953-582-66-5
هذه ترجمة كاملة مرخّصة لكتاب
Dangerously Dreaming of Year The

الناشر: © دار التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان: بيروت ـ الجناح ـ مقابل السلطان إبراهيم
سنتر حيدر التجاري ـ الطابق الثاني ـ هاتف وفاكس +9611843340
مصر: القاهرة ـ وسط البلد ـ 8 شارع قصر النيل ـ الدور الأول ـ شقة 10
هاتف: +20(100)7332225 - +20(2)27738931 فاكس: +20(2)27738932
تونس: 24 نهج سعيد أبو بكر (ط 3)
هاتف/فاكس: +216333714
البريد الإليكتروني: info@dar-altanweer.com
الموقع الإليكتروني: www.dar-altanweer.com

سلافوي جيجيك
سنة الأحلام الخَطِيرة
ترجمة
أمير زكي

الفصل الأول

مُقدِّمة: ور نام نهادن

هناك تعبيرٌ رائعٌ بالفارسية: «ور نام نهادن»، ذلك الذي يعني: «أن تقتُلَ شخصًا، وتدفن جثَّته، ثم تنمي زهورًا حول جثَّته لتُخفيَها» (1) . في 2011 شهدنا (وشاركنا في) سلسلةٍ من الأحداث الصاخبة، من الربيع العربي إلى حركة احتلّوا وول ستريت، من اضطرابات المملكة المتّحدة لجنون برايفيك(i) الأيدولوجي. لقد كانت سنة الأحلام الخطيرة في اتِّجاهين: أحلام متحرِّرة تُحرِّك المتظاهرين في نيويورك وميدان التحرير، في لندن وأثينا؛ وأحلام هدَّامةٍ غامضةٍ تدفع برايفيك والشعبويّين العنصريِّين تجاه أوروبَّا من هولندا وحتَّى المجر. المَهمَّة الأوَّلية للأيدولوجيا المُهيمِنة كانت تحييد البُعد الحقيقي لهذه الأحداث: ألم يكن ردُّ الفعل المُسيطر على الإعلام بالضبط نوعًا من الـ«ور نام نهادن»؟ الإعلام قتل التحرُّر الجذريَّ الكامن في الأحداث، أو شتَّت تهديدَها نحو الديمقراطية، ثم نمى الزهور حول الجثَّة المدفونة. لهذا يكون من المُهمِّ أن نصحِّح الأمور، ونضعَ أحداثَ 2011 في السياق الشامل للموقف العالمي؛ لنُظهر كيف ترتبط بالعداء المركزي للرأسمالية المعاصرة. ناقش فريدريك جيمسون(ii) ذلك، ففي لحظة تاريخية مُحدَّدة؛ يمكن أن يتحوَّل حَشْدُ الأساليب الفنيّة والحجج النظرية إلى نزعات تشكِّل معًا نَسَقًا. لتوضيح مثل هذا النَسَق، يعتمد جيمسون عادةً على مربّع جريماس السيميوطيقي(iii)، وهذا لسببٍ معقول: هذا المربّع ليس مجرَّدَ منظومةٍ بنائية شكلية وإن كان دائمًا ما يبدأ بتعارُض (تضاد أو تناقض) أساسيٍّ ما، ثم يبحث عن طرق ليحلَّ محلَّ و/أو يتوسّط النقطتين المتضادّتين. نسق الأوضاع الممكنة هو خطَّة ديناميكية تتعلَّق بكلِّ الإجابات أو ردود الفعل الممكنة لتضادّ أو استعصاءٍ(iv) ما. هذا النسقُ لا يحصر ببساطة منظور حرِّيَّة الذات: إنَّه بالأحرى يفتح فضاءً؛ بكلماتٍ أخرى، فهو: «في الوقت نفسِه وذاته الحرِّيَّة والحتمية: إنّه يفتح منظومةً من الإمكانات الخلَّاقة (التي تكون ممكنةً فقط كردودٍ على الموقف الذي تُوضِّحه) كما يقتفي أثرَ الحدود العليا للبراكسيس(v) التي هي أيضًا حدود الفكر وإسقاطات المخيّلة» (2) . سأل جيمسون أيضًا السؤال الإبستمولوجي(vi) الرئيسي: هذا النظام الذي يحمل كلَّ الأوضاع الممكنة:

«يريد أن يكون موضوعيًّا، ولكنَّه لا يمكن أن يكون أيَّ شيءٍ سوى أيدولوجي: (على سبيل المثال في العمارة) يصبح من الصعب في الحقيقة أن نفكِّر كيف يمكننا تمييز الوجود الواقعي للفئات المختلفة التي تصنَّف تحتها

المباني الحديثة عن الاختراع المعروف للنُّظُم المختلفة لهذه الفئات في ذهننا. في الحقيقة هناك شيءٌ من الإشكال الزائف هنا: القلقُ المستمرُّ عن إن كنَّا في الحقيقة نرسم أعيننا، يمكنه أن يُخفِّف إلى مستوًى محدَّدٍ بتذكُّر أنَّ أعينَنا في ذاتها جزءٌ من النظام المُحدَّد للوجود الذي هو موضوعٌ للتحقُّق». (3)

هنا، نصير مُحقِّين تمامًا في اتِّباع هيجل: فلو لم يناسب الواقع مفهومَنا، فهذا أمرٌ سيِّئ جدًّا بالنسبة للواقع. خطّئنا، إن كانت ملائمةً، تحدِّد المنظومة الرسمية التي يتبعها الواقع (بشكل غير كامل). وكما وضَّح ماركس بالفعل؛ فالمُحدَّدات الموضوعية للواقع الاجتماعي هي في الوقت نفسه مُحدَّداتٌ فكريةٌ ذاتية (للذّات المرتبطة بالواقع)، و في نقطة عدم التحدُّد (التي فيها تكون حدود فكرنا؛ استعصاءاته وتناقضاته، هي نفسها التناحُرات مع الواقع الاجتماعي الموضوعي ذاته) «التشخيص هو أيضًا عَرَضه» (4) . تشخيصنا (تفسيرنا «الموضوعي» للنظام المُتعلّق بكلِّ الأوضاع المُمكنة الذي يُحدِّد منظور نشاطنا) هو نفسه «ذاتي»، إنَّه مُخطّط ردود الفعل الذاتية تجاه الاستعصاء الذي نواجهه في تطبيقنا، و بهذا المعنى، هو عَرَضٌ بالنسبة لهذا الاستعصاء غير المحلول ذاته: أمّا ما علينا، مع ذلك، أن نختلف فيه مع جيمسون، فهو تشكيلُه لعدم التحديد هذا بين الذاتية والموضوعية كـ«أيدولوجيا»: هو أيدولوجيا فقط إن عرّفنا «غير الأيدولوجي» بسذاجة بمصطلحات الوصف «الموضوعي» المجرَّد؛ الوصف المُتحرِّر من كلّ التورُّط الذاتي. ولكن ألَا يكونُ من الملائم أكثر أن نصف كـ«أيدولوجيا» أيَّ وجهة نظر تتجاهل ـ ليس بعض الواقع «الموضوعي» غير المشوَّه بتورُّطنا الذاتي ولكنَّ ـ «السبب التامَّ للتشوُّه الذي لا يمكن تجنُّبه»، واقع هذا الاستعصاء الذي نتحرَّك بسببه في ظواهرنا وارتباطاتنا؟

الكتاب الحالي يحاول أن يُسهم في هذه «الخريطة الإدراكية»(vii) (جيمسون) لمنظومة أفكارنا. فبعد تقديم وصفٍ مختصرٍ للملامح الرئيسية لرأسمالية اليوم، يقوم بتحديد شكل الأيدولوجيا المُهيمِنة، مُرَكِّزا على الظواهر المقابلة (الثورات الشعبوية تحديدًا) التي ظهرت كردِّ فعلٍ على التناحُرات الاجتماعية. النصف الثاني من الكتاب يُناقش الحركتَين التحرُّرِيّتين العظيمتَين في 2011 ـ الربيعَ العربيَّ، واحتلّوا وول ستريت، قبل أن يواجِه ـ من خلال مناقشة مُسلسَل «الشبكة»(viii) ـ السؤالَ الصعبَ عن كيفيّة محاربة النظام بدون أن نُسهم في وظيفيّته المثبتة.

أداةُ هذا السرد هو ما أَطلَق عليه كانط «الاستخدام العامّ للعقل»(ix).

فعلى المرء اليوم، أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، أن يضع في ذهنه أنَّ الشيوعية تبدأ من «الاستخدام العامِّ للعقل»، مع التفكير، ومع المساواة العالمية في التفكير. بالنسبة لكانط، الفضاء العامُّ لـ«المجتمع المدني العالمي» يُشكِّل التناقض في الفردية العالمية، الذات الفردية التي تتجاوز، في نوع من المدى القصير، تدخُّلَ الخاصّ، وتشارك مباشرة في العالمي. هذا هو ما يَعنيه كانط، في الفقرة الشهيرة من مقاله: «ما التنوير؟»، بـ«العامّ» كمقابل لـ«الخاصّ»: الأخيرة لا تُحيلُ إلى فردية المرء، كمقابلٍ للروابط الجمعية، ولكن للنظام الجمعي ـ المؤسَّسي نفسه لتعريف الفرد المُحدَّد؛ بينما «العامّ» يُشكِّل عالمية مجاوزة للوطني في أداء عقل المرء.

على أيِّ حال، أليست ثنائيةُ استخدام العقل العامِّ والخاصِّ تعتمد على ما يمكن أن نطلق عليه، بالمصطلحات المعاصرة، تعليقَ الكفاءة الرمزية (أو القوَّة الأدائية) للاستخدام العامِّ للعقل؟ لا يرفض كانط نسقَ الطاعة التقليديَّ: «لا تُفكِّر، أَطِع» لحساب نقيضه الثوري المباشر: «لا تُطِع (وتفعل ما يطلب الآخرون أن تفعله)، فكِّر (بعقلك)» نسقُه هو بالأحرى: «فكِّر، وأَطِع»؛ هذا هو الأمر، فكِّر بعمومية (بالاستخدام الحُرِّ للعقل) وأَطِع بخصوصية (كجزءٍ من الآلية الهيراركية للقوَّة). باختصار، فالتفكير بحرِّية لا يأمرني بفعل أيِّ شيء على الإطلاق. أقصى ما يمكنني فعلُه عندما يقودني «الاستخدام العامّ للعقل» إلى رؤية الضعف والظلم في النظام الموجود هو تقديم طلب للحاكم من أجل الإصلاح. يمكن للمرء حتَّى أن يمضيَ خطوة أبعد ويزعم، مثل تشيسترتون(x)، بأنَّ الحرِّية المُجرَّدة للتفكير (والشكّ) تمنع بإيجابية الحرِّية الحقيقية:

«يمكننا القولُ بثقةٍ إنَّ حرِّية الفكر هي أفضلُ دروعِ الحماية ضدَّ الحرِّية؛وعلى الطريقة الحديثة فإن تحرّر عقل العبد هو أفضل طريقة لمنع تحرُّر العبد؛ عَلِّمه أن يهتمَّ بإن كان عليه أن يكون حرًّا ولن يستطيع تحرير نفسه» (5) .

ولكن هل يكون طرح subtraction التفكير من الفعل، وتعليق كفاءته، بهذا الوضوح والإطلاق؟ إن إستراتيجية كانط السرية هنا (سواء كانت مقصودة أو لا) تماثل الحيلة المعروفة للمحامي الذي يطلق تصريحًا للمُحلّفين وهو يعرف أنَّ القاضي سيعلن أنه «غير مقبول» ويطلب من المُحلّفين أن «يتجاهلوه» ـ وهو أمر مستحيل بالطبع؛ لأنَّ الأثرَ كان قد حدث بالفعل. أليس هذا الانسحاب من التأثير بالاستخدام العامِّ للعقل هو أيضًا استبعاد يفتح فضاءً لنوع من الممارسة الاجتماعية المختلفة؟ من السهل جدًّا الإشارة

للفارق الواضح بين الاستخدام العامّ للعقل الكانطي وفكرة ماركس عن وعي الطبقة الثائرة: الأولى محايدة ومنفصلة، والثانية جزئية ومنغمسة تمامًا. ولكن «الوضع البروليتاري» يمكنه أن يُعرَّف بدقّة النقطة التي يصبح فيها الاستخدام العامّ للعقل في ذاته عمليًّا ومؤثّرًا بدون التراجع إلى «خصوصية» الاستخدام الخاصّ للعقل، طالما كان الوضع الذي نعمل عليه هو «جزء لا يتجزأ» للهيكل الاجتماعي، مداه الذي يقف مباشرة من أجل الكُلّية. في المقابل، فحصر الستالينية للنظرية الماركسية كخادم لحزب الدولة هو بالتحديد حصر العامّ للاستخدام الخاصّ للعقل.

فقط هذه المقاربة التي تجمع كلية «الاستخدام العامّ للعقل» بالوضع المنغمس الذاتي يمكنها أن تقدِّم «خريطة إدراكية» ملائمة لموقفنا. كما يقول لينين: «علينا أن نصرِّح بالحقائق» ist was aussprechen «الاعتراف بحقيقة أنَّ هناك نزوعًا..» ما النزوع؟ أيّ الحقائق يجب أن يُصرَّح بها مع وضع الرأسمالية العالمية اليوم في الاعتبار؟

هوامش الفصل الأول

(i) أنرديش بيرينج برايفيك Andres Behring Breivik القائم بتفجيرات واغتيالات النرويج في يوليو 2011 التي أدت لمقتل 77 شخصا ـ (المترجم)

(ii) فريدريك جيمسون Fredric Jameson (1934-) ناقد أدبي أمريكي ومنظر سياسي ماركسي، من أشهر كتبه «ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، «اللا وعي السياسي».

(iii) المربع السيميوطيقي أو مربع جريماس Greimasian semiotic square هو مربع منطقي يستخدم في التحليل البنيوي للعلاقات بين الدوال السيميوطيقية صنعه الليتواني آلجيرداس جريماس

(vi) (Deadlock)

(v) Praxis)البراكسيس هو العمل وفقا لأصل الكلمة اليوناني، تستخدم الكلمة بشكل واسع في النظريات الفلسفية، وفي الماركسية كتعبير عن الممارسة الثورية.

(iv)Epistomlogy) : المبحث الفلسفي الذي يناقش نظريات المعرفة.

(iiv) Cognitive Mapping)لهذا المفهوم استخدامات متعددة حتى عند فريدريك جيمسون المشار له في المتن؛ وإن كان يمكننا القول إن المفهوم يشير إلى الغطاء النظري للواقع الحاضر، أو لعلاقة الفرد بالأيدولوجيا المهيمنة حوله.

(iiiv) The wire)مسلسل تلفزيوني أمريكي يناقشه جيجيك في الفصل الثامن من الكتاب.

(ix) هو تعبير طرحه كانط في مقاله ما التنوير الذي نشر عام 1784، وهو يشير إلى الحق في أن يستخدم الفرد عقله ليطرح آراءه العامة؛ هذا الدور الذي على المفكر أن يقوم به، فالاستخدام العام للعقل هو أقرب لحرية الرأي عند كانط، وتراكم هذا الاستخدام سيغير من الوضع العام نحو الأصلح. وفي المقابل هناك الاستخدام الخاص للعقل، الذي يكون فيه من حق أصحاب السلطة ممارسة سلطتهم بالشكل الذي يناسب مؤسساتهم، ورغم أنه من حق الفرد التعليق على هذه الممارسة، فعليه أن يطيعها في كل الأحوال.

(x) جيلبرت كيث تشيسترتون Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) كاتب وأديب إنجليزي.

الفصل الثاني

من السيطرة إلى الاستغلال والثورة

كماركسيِّين نتشارك فرضية ماركس في «نقد الاقتصاد السياسي» التي تظلّ نقطة الانطلاق في فهم مآزقنا الاجتماعية ـ الاقتصادية. ومن أجل وضع يدنا على حدود هذه الورطة علينا على أيِّ حالٍ أن نتخلَّص من الآثار الأخيرة لتاريخانية ماركس التطورية ـ حتَّى وإن بدا أنَّها الأساس الحقيقي للأرثوذوكسية الماركسيّة. هنا نرى ماركس في تاريخانيته الأسوأ:

«في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الناس جبرًا في العلاقات الحتمية، التي هي مستقلّة عن إرادتهم، أي علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلة مُعطاة في تطوير قُوى الإنتاج المادِّية... عند مرحلة مُحدَّدة للتطوُّر، تدخلُ القُوى المادية المُنتجة في المجتمع في صراعٍ مع علاقات الإنتاج القائمة أو ـ وهذا فقط يعبر عن الشيء نفسه بمصطلحات قانونية ـ في صراعٍ مع علاقات الملكية بداخل الإطار الذي يشغلونه من الآنَ فصاعدًا. من أشكال تطوير القُوى المنتجة تعود هذه العلاقات إلى أغلالها. ثم يبدأ عصر الثورة الاجتماعية... لا يوجد نظام اجتماعي دُمّر قطّ قبل أن تتطوّر القُوى المنتِجة التي يكتفي بها، وعلاقات الإنتاج العليا الجديدة لا تحلُّ محلَّ القديمة قبل أن تنضج الظروف المادية لوجودها بداخل إطار المجتمع القديم. بالتالي تضع البشرية هذه المهام لنفسها بحتمية وكأنَّها يمكن أن تُحَل، في حين أنَّ التحقُّق المُقرّب سيظهر لنا دومًا أنَّ المشكلة نفسَها تظهر فقط عندما تكون الظروف المادية لحلِّها حاضرةً بالفعل أو على الأقلِّ في سياق التشكُّل (6) ».

هذا المخطَّط خاطئ بشكلٍ مزدوج؛ أولًا، الرأسمالية كنسقٍ اجتماعي تتّصف بعدم التوازن البنيوي: التضادّ بين القوى والعلاقات حاضر تمامًا من البداية، وهذا التضادُّ الكبير هو الذي يدفع الرأسمالية نحو التثوير والتمدُّد الذاتيّين الدائمَين ـ الرأسمالية تزدهر لأنَّها تتجنَّب أغلالها وتهرب إلى المستقبل. هذا أيضًا سببُ أنَّ المرء يُسقِط الفكرة المتفائلة (الحكيمة) بأنَّ البشرية «فقط تضع لنفسها مثل هذه المهام بشكلٍ حتميٍّ كأنَّها قابلة للحلّ»: الآن نحن نواجه مشكلات لا توجد لها حلولٌ واضحةٌ مضمونةٌ عن طريق منطق التطوُّر.

ومن أجل تجاوُز هذا النسق، علينا أن نركّز على الخصائص الثلاث التي تصف الرأسمالية المعاصرة: النزوع طويل المدى للانتقال من الربح إلى الأجر (بشكليه الرئيسيين: الأجر المبنيّ على «المعرفة المتشاركة» المُخصخصة، والأجر المبني على الموارد الطبيعية)؛ الدور البنيوي الأقوى للبطالة (فرصة أن تكون

«مُسَتَغلًّا» في وظيفة طويلة الأمد يتمُّ التعامل معها كامتياز)؛ وفي النهاية صعود طبقة جديدة تلك التي يطلق عليها جان ـ كلود ميلنر(i) «البرجوازية المُستأجرة (7) ».

إن تبعات تصاعد الإنتاجية التي أحدثها التنامي الأُسّي في المعرفة الجمعية هو الدور المُتغيّر للبطالة. ولكن ألا يقدّم هذا الشكل الجديد من الرأسمالية منظورًا جديدًا للتحرُّر؟ هنا تقبع أطروحة هاردت ونيجري(ii)عن «الحشد»، التي يحاولان بها تجذير ماركسٍ ما تعني الرأسمالية الشركاتية(iii) عالية التنظيم عنده هي بالفعل «اشتراكية بداخل الرأسمالية» (نوع من «أشركة(iv)» الرأسمالية، مع كون الملّاك الغائبين زائدين عن الحاجة بشكل أكبر)، وبالتالي فالمرء يحتاج فقط إلى قطع الرأس الاسمي nominal ليصل إلى الاشتراكية بشكل ملائم (8) . بالنسبة لهاردت ونيجري، على كلِّ حال، فحدود ماركس كانت في أنَّه مقيّدٌ تاريخيًّا بالشكل المتمركز والهيراركي للعمل الصناعي، هذا سبب أنَّ رؤيته عن «العقل العامِّ» كانت مُتعلِّقةً بالفعل المُخَطِط المركزي. اليوم فقط، مع صعود «العمل غير المادِّي» إلى وضع مُهيمن، يكون الانعكاس الثوري «ممكنًا موضوعيًّا». هذا العمل غير المادّي يمتدّ بين عمودَي العملِ العقليِّ (الرمزي) (إنتاج الأفكار، الأكواد، النصوص، البرامج، التشكيلات...إلخ)، والعملِ الانفعاليِّ (هؤلاء الذين يتعاملون مع الانفعالات الجسدية: من الأطباء إلى جليسي الأطفال إلى مضيفي الطيران). اليوم، العمل غير المادِّي «مُهيمِن»، بالمعنى الدقيق الذي أعلن به ماركس أنَّ الإنتاج الصناعي الضخم، في رأسمالية القرن التاسع عشر، كان مُهيمِنًا كلونٍ مُحدَّدٍ يعير صوته للكلية ـ ليس بالمصطلحات الكمّية، ولكنّه يلعب الدور المُهم والرمزي والبنيوي. ما يبزغ بالتالي هو مساحة سيطرة واسعة لـ«الشعبي»: المعرفة المتشاركة، أشكال من التعاون والاتصال، ...إلخ. تلك لم يعد من الممكن استيعابها بشكل الملكية الخاصّة، لأنّه في حالة الإنتاج غير المادِيِّ، لم تعد المنتجات هي الأشياء المادّية، ولكنَّ العلاقاتِ الاجتماعية (المتشاركة) ذاتها ـ باختصار، فالإنتاج غير المادِّي هو سياسة حيوية(v) بشكلٍ مباشر، إنَّه إنتاج الحياة الاجتماعية.

المفارقة هنا هي أنَّ هاردت ونيجري يحيلان إلى العملية ذاتها التي يحتفي بها أيدولوجيُّو رأسمالية «ما بعد الحداثة» المعاصرين، كمرحلةٍ من الإنتاج المادِّي إلى الرمزي، من منطق الهيراركية ـ المركزية إلى منطق الخلق الذاتي والتنظيم الذاتي والمشاركة مُتعدّدة المراكز وهكذا. نيجري في الحقيقة مُخلِصٌ لماركس هنا: ما يحاول أن يثبتَه هو أنَّ ماركس كان على حقٍّ، فصعود

«العقل العامّ» متعارض على المدى الطويل مع الرأسمالية. أيدولوجيّو رأسمالية ما بعد الحداثة يتبنّون بالضبط الزعم المضادّ: إنَّها النظرية الماركسية (وممارستها) ذاتها هي التي تظلّ بداخل قيود المنطق الهيراركي والمركزي لتحكم الدولة وبالتالي لا تستطيع تجاوز التأثيرات الاجتماعية لثورة المعلومات الحديثة. وهناك حججٌ إمبريقيةٌ جيّدة لهذا الزعم: مرّة أخرى، المفارقة الكبرى في التاريخ هي أنَّ تَفَسُّخَ الشيوعية هو أكبر مثال مقنع عن مدى جدوى الديالكتيك الماركسي التقليدي عن قُوى الإنتاج وعلاقاتها، والذي تعتمد عليه الماركسية في محاولتها لتجاوُز الرأسمالية. الذي دمَّر النُّظُم الشيوعية في الحقيقة كان عدم قدرتها على مجاراة المنطق الاجتماعي الجديد المدعوم بـ«ثورة المعلومات»: بل إنهم حاولوا أن يدفعوه إلى مشروع مشروع تخطيط دولة مركزي آخر واسع المدى. المفارقة هنا تكمن في أنَّ ما يحتفي به نيجري كفرصةٍ فريدةٍ للتغلُّب على الرأسمالية، هو ما يحتفي به أيدولوجيُّو «ثورة المعلومات» كبزوغٍ لرأسمالية «غير متصارعة» جديدة. تحليل هاردت ونيجري يتضمَّن ثلاثَ نقاطٍ ضعيفة تشرح ـ إذا جمعناها معًا ـ لِم تستطيع الرأسمالية تجاوز ما هو مفترض (بالمصطلحات الماركسية الكلاسيكية) أن يكون تنظيمًا جديدًا للإنتاج هذا الذي يجعلها من طراز قديم. إنَّهما قلَّلا من قدر المدى الذي خصخصت فيه الرأسمالية المعاصرة بنجاح (على الأقلّ على المدى القصير) «المعرفة العامَّة» ذاتها، إلى جانب المدى الذي يصبح فيه العمَّال أنفسهم ـ أكثر من البرجوازيين ـ «زائدين عن الحاجة» (العدد المتزايد منهم يصبح ليس فقط عاطلًا بشكلٍ مؤقّت، ولكنَّه يصبح بنيويًّا غير مؤهّل للعمل). وأكثر من ذلك، حتَّى لو كان صحيحًا من حيث المبدأ أنَّ البرجوازيين يصبحون دومًا غير- وظيفيين، علينا أن نكافئ هذا التصريح مع سؤال: غير وظيفيِّين بالنسبة لِمَن؟ بالنسبة للرأسمالية ذاتها. لو أن الرأسمالية التقليدية جعلت سيدة أعمال تستثمر أموالها (أموالها الخاصَّة أو المُقترضَة) بشكلٍ مثاليٍّ في مشروع منظَّمٍ تديره بنفسها، وبالتالي تحصد الربح، فهناك نمطٌ مثاليٌّ جديدٌ يظهر اليوم: لم تعد سيدة الأعمال تملك شركتها الخاصّة، ولكنَّ المدير الخبير (أو مجلس إدارة يرأسه مديرٌ تنفيذيٌّ) وهو يدير شركة مملوكة للبنوك (التي تدار من قبل مديرون لا يملكونها) أو مستثمرين متفرِّقين، في نمطٍ مثاليٍّ جديدٍ من رأسمالية بدون برجوازية؛ البرجوازية القديمة، تتحوَّل إلى غير ـ وظيفية، وتعاد وظيفتها كطبقةٍ من المديرين المُستَأجرين ـ البرجوازية الجديدة نفسها تتلقَّى أجرًا وحتَّى لو كان مديروها يملكون نسبة من شركتهم، فهم

يكسبون أسهمَهم كجزءٍ من المكافأة على عملهم («مكافأة» Bonus على إدارتهم «الناجحة»).
البرجوازية الجديدة لا تزال ملائمة لـ«فائض القيمة»، ولكن في شكل (غامض) ممَّا يطلق عليه ملنر «فائض الأجر»: في العموم، فأعضاؤها يتلقّون أجرًا أعلى من «الحدِّ الأدنى للأجر» البروليتاري (النقطة المرجعية المُتخيّلة ـ وغالبًا الأسطورية ـ والتي مَثَلَها الوحيد في الاقتصاد العالمي اليوم هو أجر عامل في مصنع كدح(vi) في الصين أو إندونيسيا)، وهذا هو الاختلاف عن البروليتاريين العاديين، هذا الفارق، الذي يحدّد وضعهم. بالتالي فالبرجوازية بالمعنى الكلاسيكي تميل للتلاشي: يعاود الرأسماليون الظّهور في وضع فرعي للعمَّال المستأجرين ـ المديرين المؤهَّلين لكسب أكثر عن طريق كفاءتهم (لذلك يكون «التقييم» العلميُّ الزائف، الذي يبرِّر مكاسبهم الأعلى، حاسمًا هنا). نمط العمّال الذي يكسبون فائض ـ أجرٍ ليس، بالطبع، قاصرًا على المديرين: إنَّه يمتدُّ إلى كلِّ أنواع الخبراء، والرؤساء والموظّفين والأطباء والصحفيِّين، والمثقَّفين والفنَّانين. الزيادة التي يكسبونها لها شكلان: أموال أكثر (بالنسبة للمديرين وما إلى ذلك) ولكن أيضًا عمل أقلّ، هذا الذي يعني وقت فراغ أكبر (بالنسبة لبعض المثقَّفين، ولكن أيضًا بالنسبة لبعض أعضاء إدارة الدولة، وما إلى ذلك). الإجراء التقييمي هذا الذي يُؤهّل بعض العمّال ليحصلوا على فائض أجر، هو بالطبع ميكانيزم اعتباطي للقوّة والأيدولوجيا، بدون رابطٍ جادٍّ مع الكفاءة الحقيقية ـ أو، كما يشرح ميلنر؛ ضرورة فائض ـ الأجر ليست اقتصادية، ولكنَّها سياسية: لتحافظ على «طبقة متوسّطة» من أجل الاستقرار الاجتماعي. تعسّف الهيراركية الاجتماعية ليس خطأً، ولكنَّه الأمر برمته، لأنَّ تعسّف التقييم يلعب دورًا مماثلًا لتعسّف نجاح السوق. بكلماتٍ أخرى، لا يُهدّد العنف بالانفجار عندما تكون هناك إمكانية مفرطة في المناخ الاجتماعي، ولكن عندما يحاول أحدهم أن يمحو هذه الإمكانية. هنا تقع واحدة من المآزق التي تواجهها الصين اليوم: إصلاحات دينج(vii) كانت تريد تقديم رأسمالية بدون برجوازية (على أنها الطبقة الحاكمة الجديدة)؛ على أيٍّ حال فالقادة الصينيُّون الآن أصبحوا واعين لدرجة مزعجة بأنَّ الرأسمالية دون هيراركية مستقرّة (أتت عن طريق البرجوازية كطبقة جديدة) ستخلق عدم استقرار دائم. إذن فأيّ طريق ستمضي فيه الصين؟ بشكل أكثر عمومية، هذا أيضًا هو سبب ـ ولنفترض ذلك جدلًا ـ أن الماركسيين السابقين يعاودون الظهور كأكفأ المديرين في الرأسمالية: إن عداءهم التاريخي للبرجوازية كطبقة مناسب تمامًا لتقدُّم الرأسمالية المعاصرة

نحو نظامٍ إداريٍّ بدون برجوازية ـ في الحالتين، وكما شرح ستالين من مدّة طويلة: «إنَّ الكوادرَ تُقرِّر كلَّ شيءٍ» (9) .

فكرة فائض الأجر تسمح لنا أيضًا بأن نُلقيَ ضوءًا جديدًا على المظاهرات الراهنة «المناهضة للرأسمالية»، ففي أوقات الأزمة، المرشَّحون الواضحون لـ«ربط الأحزمة» هم المستويات الدنيا من البرجوازية المستأجرة: طالما كانت فوائض ـ أجورهم لا تلعب دورًا اقتصاديًّا محايثًا، فالشيء الوحيد الذي يقف في طريق مشاركتهم للبروليتاريا هي قدرتهم على التظاهر السياسي. وعلى الرغم من أنَّ هذه المظاهرات تُقاد ظاهريًّا ضدَّ المنطق الوحشي للسوق، فإنَّهم في الواقع يتظاهرون ضدَّ التآكل التدريجي لوضعهم الاقتصادي (السياسي) المُميّز. لنستعِدْ الخيال الأيدولوجي المفضَّل لآين راند (من «أطلس لا مُباليًا»(**) عن أنَّ الرأسماليين («المبدعين») سيُضربون ـ ألا يجد هذا الخيال تعبيرًا منحرفًا في العديد من الإضرابات اليوم، التي يُضرِبُ فيها عادةً العديد من «البرجوازيين المستأجرين» ودافعُهم هو الخوفُ من فقدان امتيازاتهم (الزيادة على الحدِّ الأدنى من الأجر)؟ إنَّها ليست مظاهراتٍ لبروليتاريا، ولكن مظاهراتٍ ضدَّ التهديد من أن يتراجعوا إلى الحالة البروليتارية. بكلماتٍ أخرى؛ من يجرؤ على الإضراب اليوم، في حين أنَّ أمان الوظيفة الثابتة ذاته يصبح امتيازًا؟ إنَّهم ليسوا عمّالًا محدودي ـ الأجر في (ما تبقَّى من) صناعة النسيج وما إلى ذلك، ولكنّهم مجموعة العمَّال أصحاب الامتيازات في وظائف مضمونة (غالبًا في الخدمة المدنية: الشرطة وغيرهم من مطبّقي القانون، المدرِّسون، عمّال النقل العامّ، وهكذا). هذا ينطبق أيضًا على المَوجة الجديدة من مظاهرات الطلبة: الدافع الرئيسي هو ـ جدلًا ـ الخوف من أنَّ التعليمَ العاليَ لم يعُد يضمن لهم فائضَ ـ أجرٍ في حياتهم المقبلة.

بالطبع فالإحياء العظيم للتظاهر ـ من الربيع العربي وحتّى أوروبّا الغربية، من احتلّوا وول ستريت إلى الصين، من أسبانيا وحتَّى اليونان ـ لا يجب أن يُترك كمجرّد ثورة للبرجوازية المستأجرة، إنَّه يشير إلى شيء فيه إمكانية راديكالية أكبر، إمكانية تحتاج لتحليلٍ صارمٍ يتعلّقُ بكلّ حالة على حدة. مظاهرات الطلبة ضدَّ إصلاحات الجامعة في المملكة المُتَّحدة على سبيل المثال كانت تختلف بوضوح عن اضطرابات المملكة المُتَّحدة في أغسطس 2011 ـ هذا الكرنفال الهدمي الاستهلاكي، والانتفاضة الحيوية لهؤلاء المنبوذين من النظام. وبالنسبة للانتفاضة في مصر، يمكن للمرء أن يفترض أنَّها بالفعل بدأت كثورةٍ للبرجوازية المستأجرة (الشباب والمتعلِّمون يتظاهرون ضدَّ غياب

التوجُّهات)، ولكن سريعًا أصبحت جزءًا من تظاهُرٍ أوسعَ ضدَّ النظام القمعي. ولكن إلى أيِّ مدًى حرَّك التظاهر العمّال والفلّاحين الفقراء؟ ألا يشير الانتصار الانتخابي للإسلاميين إلى القاعدة الاجتماعية الضيّقة للتظاهر العلماني الأصلي؟ اليونان حالة خاصّة هنا: ففي العقود القليلة الماضية، خُلِقَت البرجوازية المُستأجَرة (خاصّة في ظلِّ الإدارة شديدة الهيمنة للدولة) بالمساعدة المالية للاتحاد الأوروبّي، ومعظم التظاهُر الممتدّ هو ردُّ فعلٍ على التهديد من فقدان هذه الامتيازات.

تحوُّلُ البرجوازية المُستَأجَرة الدنيا إلى بروليتاريا هذا، رافقه إفراطٌ على الجانب الآخر: هذا الأجر المرتفع غير العقلاني لكبار المديرين وموظّفي البنوك، ومستوى المكافأة غير العقلاني اقتصاديًّا في حين أنَّها تميل لأن تكون متناسبةً عكسيًّا مع نجاح الشركة (10) ـ كما أوضحت التحقيقات في الولايات المتّحدة. بدلًا من إخضاع هذه الاتجاهات إلى النقد الأخلاقي، علينا بالأحرى أن نقرأها كمؤشِّرٍ على كيفية كونِ النظام الرأسمالي ذاته لم يعُد قادرًا على إيجاد مستوًى محايثٍ من الاستقرار المُنظَّم ـ ذاتيًّا؛ بمعنى كيف أنَّ دورته تُهدِّد بأن تخرج عن السيطرة.

الفكرة الماركسية ـ الهيجلية القديمة عن الكلية تصبح مناسبةً هنا؛ من الحاسم أن نضع أيدَينا على الأزمة الاقتصادية الراهنة بكلِّيَّتها ولا تُعمينا الجوانب الجزئية. الخطوة الأولى باتِّجاه وضع يدنا على هذه الكُلِّيَة هو التركيز على اللحظات المنفردة البيِّنة كأعراضٍ للأزمة الاقتصادية الراهنة. على سبيل المثال، كلُّ الناس تعرف أنَّ «حزمة الإنقاذ» المُقدَّمة لليونان لن تنفع، ولكن مع ذلك تُفرض حزمُ إنقاذٍ جديدة على اليونان مرارًا وتكرارًا كمثالٍ غريبٍ على منطق «أنا أعرف جيّدًا، ولكن...» هناك قصّتان مُهيمِنتان عن أزمة اليونان تتردَّدان في الإعلام الجماهيري: القصّة الألمانية ـ الأوروبّية (اليونانيّون غير المسئولين الكسالى، المبذِّرون، المتهرِّبون من الضرائب يجب أن يخضعوا للسيطرة ويتعلَّموا الانضباط المالي)، والقصّة اليونانية (السيادة القومية مُهدّدة من قِبل التكنوقراط الليبراليين الجُدُد في بروكسل) (11) .

وعندما يصبح من المستحيل تجاهلُ مأساة اليونانيين العاديين تظهر قصّة ثالثة: يتمُّ عرضهم بشكل متنامٍ كضحايا إنسانيِّين بحاجة إلى المساعدة، كأنَّ كارثةً طبيعيةً ما أو حربًا ضربت البلد. في حين أنَّ القصصَ الثلاثَ زائفة، فمن الممكن القول إنَّ الثالثة هي الأكثر إثارة للاشمئزاز: إنَّها تُخفي حقيقةَ أنَّ اليونانيّين ليسوا ضحايا سلبيِّين، هم يواجهون في المقابل، هم في حرب مع الوضع الاقتصادي الأوروبِّي وما يحتاجونه هو التماسُك في كفاحهم، لأنَّ

هذه هي مواجهتنا أيضًا. اليونان ليست استثناء؛ إنَّها أرضية اختبار لفرض نموذج اقتصادي ـ اجتماعي جديد مع مطالبة عالمية: نموذج تكنوقراطي غير مُسيَّس حيث موظّفو البنوك والخبراء الآخرون مسموحٌ لهم بالقضاء على الديمقراطية.

تخيّل مشهدًا من فيلمٍ ديستوبيّ(ix) يمثّل مجتمعنا في المستقبل القريب: أناسًا عاديّين يسيرون في الشوارع ويحملون صَفَّارة خاصّة؛ حينما يرون شخصًا مشكوكًا فيه ـ : قل مهاجرٌ، أو شخصٌ متشرّدٌ ـ يطلقون الصَّفَّارة، ويأتي حارسٌ خاصٌّ جريًا ليتعامل بوحشية مع المتطفِّلين... ما يبدو أنَّه أشبه بفيلم هوليودي رخيص هو واقعٌ في اليونان اليوم؛ أعضاء حركة «الفجر الذهبي الفاشي» يطلقون الصّافرات في شوارع آثينا ـ عندما يرى أحدهم أجنبيًّا مشكوكًا فيه، يُسمح له بأن يطلق الصافرة، وسيصل الحرّاس الخاصّون الذين يراقبون الشوارع من «الفجر الذهبي» ليتفحّصوا المشتبه فيه. هذه هي الطريقة التي يدافع بها المرء عن أوروبّا في ربيع 2012. أعضاء تنظيم المعادين للمهاجرين هؤلاء ليسوا الخطر الأهمَّ على أيِّ حال؛ إنَّهم مُجرَّد إيذاء موازٍ يصحب التهديد الحقيقي ـ سياسات التقشّف التي وضعت اليونان في هذا المأزِق.

نقَّادُ ديمقراطيتنا المؤسّسية غالبًا ما يَشكون من أنَّ طبائع الأمور تقول إنَّ الانتخابات لا تُقدِّم الخيار الحقيقي؛ في الأغلب يكون لدينا الخيارُ بين حزب يمين الوسط ويسار الوسط واللذين تكون برامجهما فعليًّا غير متمايزة. في وقتِ كتابتي، فالانتخابات اليونانية موعدُها هو 17 يونيو 2012 وهي تقدِّم خيارًا حقيقيًّا: بين النظام الحالي (الديمقراطية الجديدة وحزب البازوك) من جهة وحزب سيريزا من جهة أخرى. وكما هي العادة في هذه الحالة، فلحظات الخيار الحقيقي تلك تدفع النظام القائم إلى الشعور بالذعر، وتقوده لاستدعاء صور الفوضى الاجتماعية والفقر والعنف لو اتَّجه المنتخبون للخيار الخاطئ. مجرّد إمكانية فوز حزب سيريزا دفع أمواجًا من الخوف في الأسواق حول العالم، ومرّة أخرى كما هو معتاد في هذه الحالات؛ وصل التشخيص الأيدولوجي لذروته: بدأت الأسواق تتحدَّث ككائنٍ بشري، وتعبّر عن «قلقها» ممَّا سيحدث لو فشلت الانتخابات في الإتيان بحكومة مكلّفة لتكمل برنامج وزراء مالية الاتحاد الأوروبِّي القائم على التقشُّف المالي والإصلاح البنيوي. ولكنَّ الناس العاديين في اليونان ليس لديهم وقتٌ ليهتمُّوا بمثل هذه التكهُّنات؛ لديهم ما يكفي ليتعاملوا معه في الوقت الحاضر، إذ تصبح حيواتهم بائسةً إلى حدٍّ لم يحدث في أوروبّا في العقود الأخيرة.

بالطبع هذه التوقُّعات عادةً ما تصبح تنبُؤاتٍ تكتمل ذاتيًّا، محدثةً الفزعَ وبالتالي تجلب كلَّ كارثة حذَّرت منها.

في كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، أشار المحافظ العظيم ت. س. إليوت إلى أنَّ هناك لحظاتٍ يكون الخيار الوحيد فيها هو بين الهرطقة وعدم الإيمان، إذ يكون الطريق الوحيد للحفاظ على بقاء الدِّين أحيانًا هو أن تُوقظ الانشقاق الطائفي من سباته. هذا هو وضعنا حاليًا فيما يتعلّق بأوروبّا. وحدها هرطقة جديدة (ممثّلة في هذه اللحظة في حزب سيريزا) يمكنها أن تنقذ ما يستحقُّ إنقاذه من التركة الأوروبِّية: الديمقراطية، الثقة في الشعب، المساواة، الوحدة... أوروبّا التي ستفوز إن انتصر حزب سيريزا هي «أوروبَّا بقيمٍ أسيوية» (بالطبع تلك لا علاقة لها بأسيا، ولها كلُّ العلاقة مع الخطر الواضح والقائم لميل الرأسمالية المعاصرة لتعليق الديمقراطية).

اليونان هي الكلية الفردية لأوروبَّا: ذروة العقدة التي يشكِّل عندها النزوع التاريخي حاضره، ظاهرة في قمّة نقائها. هذا هو سبب ـ ولنُعِد صياغةَ خاتمةِ أوبرا بارسيفال لفاجنر ـ أنَّه علينا تخليص المُخلّص. ليس علينا فقط تخليص اليونان من مخلِّصيها ـ المجموعة الأوروبِّية التي تجرِّب «معايير التقشّف» ـ بأسلوبٍ كأسلوب دكتور مينجل(x) ـ ولكن أيضًا تخليص أوروبّا من مخلِّصيها: الليبراليين الجُدُد الذين يُروِّجون لدواء التقشُّف المُرّ وللشعبويِّين المعادين للمهاجرين. ولكنَّ هناك على أيِّ حال شيئًا خاطئًا في هذه الفكرة: الحقيقة أنَّها بالضبط إجابة الأبله اليساري ـ الليبرالي ـ يفضِّل أن يكون مثقَّفًا متعلِّمًا مهمومًا اجتماعيًّا ـ عن سؤال أوروبَّا اليوم؛ كمعادٍ صريحٍ للعنصرية من الناحية السياسية، بالطبع سيصرُّ على أنَّه يرفض الشعبوية المعادية للمهاجرين: ولكنَّ الخطر يأتي من الداخل وليس من الإسلام، يقول إنَّ التهديدين الرئيسيين لأوروبَّا هما الشعبوية الصريحة والاقتصاد الليبرالي الجديد، وفي مواجهة هذا التهديد المزدوج علينا أن نسترجع التماسُك الاجتماعي والتسامُح مع تعدُّد الثقافات، والظروف المادّية المُهيّأة للتنمية الثقافية، وهكذا. ولكن كيف سيحدث هذا؟ الفكرة الرئيسية البلهاء هنا تتضمَّن عودة دولة الرَّفاه الأصلية: نحن نحتاج إلى حزب سياسي سيعيد المبادئ القديمة الطيِّبة المهجورة تحت ضغط الليبرالية الجديدة؛ علينا أن نضبط البنوك ونتحكَّم في الزيادات المالية، ونضمن رعايةً صحيةً وتعليمًا مجانيّين عالميّين، وهكذا. ما الخطأُ في هذا؟ كلّ شيء. مثل هذه المقاربة مثالية بالمعنى الضيق، أي أنّها تتضادُّ مع إضافتها الأيدولوجية المثالية للمأزق

القائم. لنستعدْ ما كتبه ماركس عن «جمهورية» أفلاطون: المشكلة ليست في كونها «يوتوبية جدًّا»، ولكن على العكس، فهي تظلُّ الصورة المثالية للنظام السياسي الاقتصادي القائم. بعد إجراء التغييرات الضرورية، علينا ألَّا نقرأ عدم الاستقرار الحالي لدولة الرَّفاه كخيانةٍ للفكرة النبيلة، بل كفشل يُمَكِّنُنا بأثرٍ رجعيٍّ أن نُدرك النقص المُميت في فكرة دولة الرَّفاه ذاتِها. الدرس هو أنَّه لو لم نُرِد أن نحافظ على اللبِّ التحرُّري في الفكرة، فسيكون علينا أن نُغيِّر التيار، ونُعيد التفكير في مضامينها الأكثر أساسيةً (مثل التطوير طويل المدى لـ«اقتصاد السوق الاجتماعي»، هذا المُتعلِّق بالرأسمالية المسئولة اجتماعيًّا).

اليوم، نُهاجَم بحشدٍ من المحاولات لأنسنة الرأسمالية، من الرأسمالية ـ البيئية حتَّى رأسمالية الدخل الأساسي. التفكير الذي يقف وراء هذه المحاولات يمضي كالتالي: الخبرة التاريخية أظهرت أنَّ الرأسمالية حتَّى الآن هي أفضل طريقة لتوليد الثراء؛ وفي الوقت نفسه، يجب الاعترافُ بأنَّها لو تركت لنفسها فعملية إعادة إنتاج الرأسمالية تتطلَّب استنزاف الموارد الطبيعية وهدمها، والمعاناة الجماعية، والظلم، والحروب، ...إلخ. هدفنا يجب أن يكون هكذا؛ أن نحافظ على المنظومة الرأسمالية الأساسية المتعلّقة بإعادة الإنتاج الموجه للربح، ولكن تحريك ذلك وضبطه بحيث تخدم الأهداف الأكبر للعدالة والرَّفاه العالمي. بالتالي فعلينا أن نترك الوحش الرأسمالي إلى وظيفته المناسبة، ونقبل كون الأسواق لها طلباتُها الخاصَّةُ التي يجب أن تُحترم، فأيُّ اضطرابٍ في ميكانيزمات السوق سيقودُ إلى كارثة ـ كلّ ما يُمكِنُنا فعلُه هو ترويض الوحش... على أيِّ حال، كلّ هذه المحاولات، ذات الغرض الحسن، كالعادة، التي تحاول أن توحّد الواقعية البراجماتية مع الالتزام المبدئي بالعدالة، تواجه ـ آجلًا أو عاجلًا ـ «واقع» العداء بين البعدين: الوحش الرأسمالي يهرب مرارًا وتكرارًا من الضبط المجتمعي الخيري. بالتالي سنكون مُجبرِين في نقطةٍ ما على طرح السؤال القدري: هل اللعب مع الوحش الرأسمالي هو حقًّا اللعبة الوحيدة المتخيّلة في النطاق؟ ببساطة ماذا لو كان الثمن الذي علينا أن ندفعه، وهو متنامٍ كما هي الرأسمالية، من أجل التوظيف المستمرّ عاليًا جدًّا؟ إنَّ تجنُّبَنا السؤال واستمررنا في أنسنة الرأسمالية، سنُسهم فقط في العملية التي نحاول أن نقلبها. علامات هذه العملية وفيرة في كلّ مكان، تتضمَّن صعود متاجر وال ـ مارت(xi) كتمثيل لشكل جديد من الاستهلاكية يستهدف الطبقات الأدنى:

«بخلاف الشركات الكبيرة الأولى التي أنشأت أقسامًا جديدةً تمامًا بواسطة بعض الاختراعات (مثل إديسون والمصباح الكهربائي، ميكروسوفت ونظام الويندوز، سوني والووكمان، أو آبل ومجموعة آيبود/ آيفون/ آيتونز)، أو الشركات الأخرى التي ركّزت على إنشاء ماركات محدّدة (مثل كوكا كولا أو مالبورو)، وال ـ مارت صنعت شيئًا لم يفكّر فيه أحدٌ من قبل؛ إنَّها جمعت أيدولوجيا رُخَصٍ جديدة لتتحوّل إلى ماركة تقصد جذب الطبقات الوسطى الدنيا والعاملة المضغوطة مادّيًّا في أمريكا. بالاشتراك مع الرقابة الصارمة للنقابات، أصبحت حصنًا يحافظ على الأسعار منخفضة ويمدُّ لمستهلكي الطبقة العاملة، الذين طالما عانوا، إحساس الرضا لأنَّهم يتشاركون استغلال المُنتجين (الأجانب غالبًا) للسلع في سلّة مشترياتهم» (12) .

ولكنَّ الملمح الرئيسي في الأزمة الحالية لا يتعلّق فحسب بالإنفاق المتهوّر، والجشع والضبط البنكي غير المؤثّر... إلخ. الدورة الاقتصادية تصل لنهايتها، الدورة التي بدأت في بداية السبعينيات من القرن الماضي، عندما ولد «المينوتور العالمي» كما أطلق عليه فاروفاكيس(xii) ـ المُحرّك الوحشي الذي قاد الاقتصاد العالمي من بداية الثمانينيات من القرن الماضي وحتّى2008 (13) . نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي لم يكونا فحسب عصرَ أزمةِ الوقود والركود التضخُّمي(***)؛ قرار نيكسون بالتخلّي عن معيار الذهب من أجل الدولار الأمريكي(xiv) كان مؤشّرًا على نقلة راديكالية كبيرة في التوظيف الأساسي للنظام الرأسمالي. مع نهاية الستينيات من القرن الماضي، لم يعد الاقتصاد الأمريكي قادرًا على الاستمرار في إعادة تدوير فوائضه في أوروبّا وآسيا: فوائضه تحوّلت إلى عجوزات. عام 1971 واجهت الحكومة الأمريكية هذا الانهيار بتصرُّف استراتيجي جريء؛ بدلًا من مواجهة عجوزات البلد المتنامية، قرَّرت فعل العكس، أن تُزيد العجوزات. ومن سيدفع من أجلها؟ بقيّة العالم! كيف؟ بواسطة الانتقال المستمرّ لرأس المال الذي اندفع بلا توقُّف تجاه المحيطين العظيمين ليموّل عجوزات أمريكا. التالي هو الذي بدأ في الحدوث:

«كمكنسة كهربائية عملاقة، تشفط سلعَ الناس الفائضة ورأس المال. بينما كان هذا «الترتيب» تجسيدًا لأبشع عدم توازن متخيَّل على مستوى الكوكب.. فمع ذلك أتاح صعود شيء مشابه للتوازن العالمي؛ نظام عالمي يتضمَّن تدفُّقات مالية وتجارية غير متوازنة متسارعة، قادرة على وضع شيء مشابه للاستقرار والنموِّ الثابت... قائم على هذه العجوزات، واقتصادات الفائض القائدة بالعالم (مثال: ألمانيا، اليابان، ثم الصين) تظلّ تنتج بينما

تشفطها أمريكا. تقريبًا 07% من الأرباح التي تُجنَى عالميًّا بواسطة هذه الدول تمَّ تحويلُها عائدة إلى الولايات المتّحدة، في صورة تدفُّقات رأسمالية إلى وول ستريت. وماذا فعلت وول ستريت بها؟ حوَّلت هذه التدفُّقات إلى استثمارات مباشرة، وأسهمٍ، وأدواتٍ ماليةٍ جديدة، وأشكالٍ جديدة وقديمة من القروض، ...إلخ (14) ».

على الرغم من أنَّ رؤية إيمانويل تود(*) عن النظام العالمي المعاصر متحيّزة بوضوح، فمن الصعب إنكارُ لحظة صدقها: وهي أنَّ الولايّات المتّحدة إمبراطورية في انهيار (15) ؛ فتوازنها التجاري السلبي المتنامي يُظهِر أنَّها مفترس غيرُ منتِج. عليها أن تمتصَّ تدفُّقًا يوميًّا مُكوَّنًا من مليار دولارٍ من الدول الأخرى لتدفع من أجل استهلاكها، وهي كذلك مستهلك كينزي(xvi) عالمي يحافظ على حركة اقتصاد العالم. (هذا كافٍ بالنسبة للأيدولوجية الاقتصادية المضادّة للكينزية التي تبدو مهيمنة اليوم!) هذا التدفُّق، الذي يشبه جدًّا العشور المدفوعة لروما في العصور القديمة (أو الهبات المضحَّى بها للمينوتور بواسطة قدماء اليونان)، تعتمد على ميكانيزمات اقتصادية معقّدة: الولايّات المتّحدة «موثوق فيها» كمركزٍ آمنٍ ومستقرٍّ، بالتالي فكلّ الآخرين، من الدول العربية المنتجة للنفط إلى أوروبَّا الغربية واليابان، وحتَّى الصين الآن، تستثمر أرباحها الفائضة في الولايات المُتَّحدة. وطالما كانت الثقة في الأصل أيدولوجية وعسكرية وليست اقتصادية، فالمشكلة بالنسبة للولايات المتّحدة هي كيفية تبرير دورها الإمبريالي ـ إنَّها تحتاج دولة حرب ثابتة، وبالتالي فبـ«الحرب على الإرهاب» تقدّم نفسها كالحامي العالمي لكلِّ الدول العادية (وليست «الشاذّة») الأخرى. العالم كلّه بالتالي يميل لأن يُوَظَّف كإسبرطة عالمية بطبقاتها الثلاث، والتي تظهر الآن في صورة العوالِم الأولى والثانية والثالثة: (1) الولايات المتّحدة كقوّة عسكرية ـ سياسية ـ أيدولوجية؛ (2) أوروبَّا وأجزاء من أسيا وأمريكا اللاتينية كمناطق إنتاج صناعي (من المُهمّين هنا ألمانيا واليابان أكبر المصدّرين في العالم، بالإضافة إلى الصين الصاعدة)؛ (3) بقيّة العالم غير النامي، هيلوتيو اليوم(**). بكلمات أخرى، الرأسمالية العالمية جلبت نزوعًا عامًّا جديدًا تجاه الأوليجارشية، مقنعة كاحتفاء بـ«التنوُّع الثقافي»: المساواة والعالمية تختفي تدريجيًّا كمبادئ سياسية خلَّاقة. حتَّى قبل أن يُؤسّس لنفسه، فنظام العالم الإسبرطي الجديد هذا سينهار على أيّ حال. بالمقارنة بالموقف عام 1945، فالعالم لا يحتاج الولايات المتّحدة، إنّما الولايات المتّحدة هي التي تحتاج العالم.

في مواجهة خلفية الظلِّ العظيم تلك، فكفاح الأوروبِّيين ـ الألمان غاضبون من اليونان ومتردِّدون في إلقاء المليارات في ثقب أسود؛ والقادة اليونان يصرِّون بشكل مثير للشفقة على سيادتهم ويقارنون ضغط بروكسل بالاحتلال الألماني أثناء الحرب العالمية الثانية ـ لا يمكن أن يظهر سوى كشيء تافهٍ وسخيف.

هوامش الفصل الثاني

(i) Milner Jean-Claude (1941) فيلسوف، وعالم لُغويّات فرنسي.

(ii) Hardt Michael) مايكل هاردت (1960) الفيلسوف، والمنظّر الأدبي الأمريكي، وNegri Antonio أنتونيو نيجري (1933) الفيلسوف وعالم الاجتماع الإيطالي، يشير جيجيك هنا إلى تعاون الفيلسوفين في كتب «الإمبراطورية» وجزئه الثاني «الحشد.. الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية»، والثالث «الثراء المشترك» (Commonwealth)، وقد وصف كتاب «الإمبراطورية» بانه المانيفيستو الشيوعي للقرن الواحد والعشرين.

(iii) Capitalism Corporate) الإشارة إلى الرأسمالية التي تسيطر عليها الشركات المتصفة بالهيراركية والبيروقراطية، ينظر لها عادة على أنها غير مهتمة بالوضع الاجتماعي وبسيطرتها التي تفوق سيطرة الحكومات على دولها.

(vi) Socialization)

(v) Biopolitical)

(iv) Sweat-shop) وهي المصانع التي توظف العمال في ظروف عمل غير مناسبة من حيث ساعات العمل وغياب عوامل الأمان وعدم مراعاة الحد الأدنى للأجور.

(vii) المقصود الإصلاحات المنفتحة اقتصاديًّا التي تبنّاها دونج شياوبينج القائد الأعلى للصين آنذاك والتي بدأت عام 1978.

(**) Rand Ayn (1905-1982) فيلسوفة وروائية روسية أمريكية، صاحبة اتجاه فلسفي يطلق ليه «الموضوعية» وكانت من المدافعين عن النظام الرأسمالي، و«أطلس لا مباليا» الرواية التي تتجاوز الألف صفحة والتي نشرت عام 1957 تعتبر أبرز أعمالها التي ضمنت فيها أفكارها.

(xi) Movie Dystopian المقصود من الديستوبيا هو حالة حياتية سيّئة وفاسدة على عكس المدينة الفاضلة «اليوتوبيا».

(x) جوزيف مينجيل Mengele Josef (1911-1979) ضابط وطبيب ألماني نازي، اشتهر بإجراء تجارب طبّية على الأطفال في معسكرات الاعتقال النازية.

(ix) Walmart مجموعة متاجر عالمية تملكها أسرة والتون الأمريكية.

(xii) المينوتور Minotaur مخلوق خرافي يعود للأساطير اليونانية يحمل رأس ثور وجسد بشري، أما «المينوتور العالمي» فهو عنوان كتاب للكاتب وأستاذ النظرية الاقتصادية بجامعة أثينا يانيس فاروفاكيس (Yanis

(1961 - Varoufakis)

(Stagflation (***)

(xiv) يشير جيجيك هنا إلى ما يعرف بـ«صدمة نيكسون» عام 1971 وهي قرار الرئيس الأمريكي الراحل ريتشارد نيكسون بتحرير الدولار من الاعتماد على معيار الذهب، وعدم استبدال الدولار بشكل مباشر بالذهب، كما كان الاتفاق وفقًا لنظام بريتون وودز عام 1944.

(*) Emmanuel Todd (1951) مؤرّخ، وعالم اجتماع وديموغرافيا فرنسي بالمعهد الوطني للدراسات الديموغرافية بفرنسا.

(xvi) نسبة إلى النظرية الاقتصادية للبريطاني جون مينارد كينز John Maynard Keynes (1883-1946) التي تتبنى فكرة الاقتصاد المختلط بين القطاعين العام والخاص.

(**) Helots)طبقة العبيد في دولة إسبرطة اليونانية القديمة.

الفصل الثالث

«عمل ـ حُلم» التمثيل السياسي

في تحليله للثورة الفرنسية عام 1848 ونتائجها (في كتابَيه «الثامنَ عشرَ من برومير» و«النضالات الطبقية في فرنسا») «عقد» ماركس ـ بطريقة دياليكتيكية ملائمة ـ منطق التمثيل الاجتماعي (الوكلاء السياسيّون الذين يُمثِّلون القُوى والطبقات الاقتصادية)، وذهب أبعد من المفهوم المعتاد لهذا «التعقيد»، الذي وفقًا إليه لا يعكس التمثيل السياسي أبدًا البنية الاجتماعية بشكل مباشر. (بإمكان وكيل سياسي واحد أن يُمَثِّل مجموعات اجتماعية مختلفة؛ يمكن لطبقة أن تتخلَّى عن تمثيلها المباشر وتترك لطبقة أخرى مَهمّةَ تأمين الأحوال السياسية ـ القضائية لحكمها، مثلما فعلت الطبقة الرأسمالية الإنجليزية بالتخلِّي عن ممارسة السلطة السياسية للأرستقراطية، وهكذا). تحليل ماركس يشير إلى ما يوضحه لاكان ـ بعد أكثر من قرن ـ بـ«منطق الدال». هناك أربع رؤًى مبدئية لـ«تعقيد» ماركس ـ دعنا نبدأ بتحليله لـ«حزب النظام» الذي سيطر على السلطة عندما انطفأت جذوة 1848 الثورية في فرنسا. سرُّ وجودها كان:

«التحالف بين الأورليانزيين والشرعيين(i) في حزب واحد قد تكَّشف. الطبقة البرجوازية انقسمت إلى قسمين كبيرين ـ مُلّاك الأراضي الكبيرة تحت حكم الموناركية المستعادة والأرستقراطية الغنية، والبرجوازية الصناعية تحت حكم مَلَكَية يوليو ـ حافظًا بالتبادل على احتكار الحُكْم. البوربون كان الاسم المَلَكي للتأثير المهيمن على مصالح قسم، والأورليانزيون كان الاسم المَلَكي للتأثير المُهيمِن على مصالح القسم الآخر ـ المملكة غير المسمّاة للجمهورية كانت الشيء الوحيد الذي كان بإمكان الفريقين الحفاظ به على مصالح الطبقة العامّة بسلطة متساوية بدون أن يتخلَّيا عن تنافسهما المشترك» (16) .

هنا نجد التعقيد الأوّل: عندما نتعامل مع فريقين اجتماعيين ـ اقتصاديين أو أكثر، فمصالحهما العامّة يمكنها أن تُمَثَّل فقط بقناع «نفي فرضهم المشترك» ـ القاسم المشترك العامّ للقسمين الملكيّين ليس المَلَكية بل الجمهورية. وفي الوقت نفسِه اليوم، فالوكيلُ السياسيُّ الذي يمثّل بالتالي المصلحة الجمعية لرأس المال ـ كما هو، في كلّيته، وفيما يتعالى على الأقسام الخاصّة ـ هو ديمقراطية «الطريق الثالث» الاجتماعية (هذا هو سبب أنَّ وول ستريت تدعم أوباما)، وفي الصين المعاصرة هو الحزب الشيوعي. في «الثامنَ عشرَ من برومير»، استمرَّ ماركس في مدِّ هذا المنطق ليغطّي المجتمع كلَّه، كما

هو واضح في وصفه اللاذع لـ«مجتمع العاشر من ديسمبر»؛ وجيش نابليون الثالث المكوَّن من المرتزقة:

«إلى جانب الفاجرين الفاسدين الذين يعيشون بوسائلَ مُشتَبهٍ فيها ومن أصولٍ مُشتبهٍ فيها، إلى جانب عائلات البرجوازية المحطَّمة والمغامرة، كان هناك المتشرّدون والجنود المُسَرَّحون، والمسجونون المنتهية عقوبتُهم، وعبيد السفن الهاربون(ii)، والنصّابون، والدجّالون، والأُرزُقية، والنشّالون، والحُواة، والمقامرون، والقوّادون، ومالكو المواخير، والحمّالون، والنُخَب، وموسيقيّو الشوارع، وبائعو الملابس المستعملة، وسنانو السكاكين، والسمكرية، والشحّاذون، باختصار كلّ الجماهير المُتفسّخة غير المُحدّدة المُلقاة هنا وهناك التي يطلق عليها الفرنسيّون البوهيميين؛ من هذا العنصر المتشابه شكّل بونابرت قلب مجتمع العاشر من ديسمبر... هذا الـ«بونابرت» الذي جعل نفسه رئيس بروليتاريا الغوغاء، الذي أعاد اكتشاف المصالح التي يسعى لها شخصيًّا وحده في شكل الجماهير هنا، الذي أدرك أنَّ قمامة وزبالة ومهملات كلّ الطبقات هذه هي الطبقة الوحيدة التي يمكن أن يعتمد عليها بشكل غير مشروط، هو بونابرت الحقيقي، بونابرت بلا جدال» (17) .

منطق حزب النظام هنا عاد إلى نتيجته الراديكالية: القاسم المشترك العامّ الأوحد لكلّ الطبقات هو الفائض المهمل، القمامة/المتبقّي من كلّ الطبقات، بكلماتٍ أخرى؛ طالما أدرك نابليون الثالث نفسه كمتعالٍ على كلِّ مصالح الطبقة، من أجل مُصالحة كلّ الطبقات، فقاعدته الطبقية الفورية يمكنها فقط أن تكون المتبقّي المُهمَل من كلّ الطبقات، اللا ـ طبقة المرفوضة من كلّ طبقة. بالتالي وبقلبٍ ديكالتيكي هيجلي سليم، هذا هو بالضبط الفائض غير ـ المُمَثِّل للمجتمع، العامَّة والغوغاء الذين خرجوا بالتعريف من أيِّ نظام عضوي للتمثيل الاجتماعي، الذي يصبح وسيطًا للتمثيل الكُلّي. وهذا الدعم لـ«البائس اجتماعيًّا» هو الذي أتاح لنابليون بأن يتهرّب، وأن يغيّر وضعه باستمرار، ويُمَثِّل بالتبادل كلّ طبقة في مواجهة الآخرين:

«الناس سيحصلون على وظائف: مبادرة للعمل العامّ. ولكنّ العمل العامّ يُزيد الالتزامات الضريبية على الناس: وبالتالي الانتقاص من الضرائب عن طريق الهجوم على أصحاب الدخول، بالتحويل من 5% للوديعة إلى 4½%. ولكنَّ الطبقة المتوسّطة يجب أن تشعر بالتخفيف: بالتالي مضاعفة ضريبة الخمور للذين يشترون الخمور بالجملة، ويخفض إلى النصف ضريبة الخمر للطبقة المتوسطة، التي تشرب كلّ المبيعات؛ حلّ جمعيات العمّال الحقيقية، ولكن مع وعود بجمعيّات مستقبلية إعجازية. الفلّاحون ستتم مساعدتهم:

بنوك الرهن التي تسرع من مديونياتها وتسرع من التركيز على الملكية، ولكنّ هذه البنوك ستُستخدَم لجمع المال من خلال الاستيلاء على ممتلكات آل أورليانز؛ لا يُوجد رأسمالي يريد أن يوافق على هذا الوضع غير الموجود بالإعلان(iii)، وبنك الرهن يظل مجرد إعلان، ...إلخ، ...إلخ.
أراد بونابرت أن يظهر كمُمَوِل بطريركي لكلّ الطبقات، ولكنّه لا يستطيع أن يعطي لطبقة بدون الأخذ من أخرى، بالضبط كما قيل عن دوق دي جيز في زمن الفروند(iv) بأنّه كان أكرم شخص في فرنسا لأنَّه قدَّم كلّ ممتلكاته لأتباعه، مع الالتزام الإقطاعي تجاهه، وبالتالي فسوف يكون بونابرت أكرم رجل في فرنسا ليحول كلّ الممتلكات وكلّ عمل فرنسا إلى التزام شخصي تجاهه، يريد أن يسرق من فرنسا كلّها من أجل أن يقدّم هدية إلى فرنسا» (18) .
نحن نواجه هنا مأزق «الكلّ»: إن كان على كلِّ «الطبقات» أن تُمثَل، فالبناء بالتالي سيكون مثل furet du Jeu lu (لعبة الشريط) التي يشكِّل فيها اللاعبون دائرة حول شخص واحد، ويتناقلون الـ«شريط» خلف ظهورهم؛ اللاعب في المنتصف عليه بالتالي أن يخمّن مَن معه الشريط ـ لو خمّن بشكلٍ صحيح فسيستبدل مكانه مع الشخص الذي يملك الشريط. (في النسخة الإنجليزية يصرخ اللاعبون «الكرة، الكرة، من معه الكرة؟») على أيِّ حالٍ فهذا ليس كلّ شيء. من أجل أن يتوظَّف النظام، أي من أجل أن يتعالى نابليون على كلِّ الطبقات وألّا يتصرَّف كممثلٍ مباشر لأيِّ طبقة، فلا يكفي له أن يضع القاعدة المباشرة لنظامه على القمامة أو المتبقّي من كلّ الطبقات، عليه أيضًا أن يتصرّف كممثل لطبقة واحدة خاصّة، هذه الطبقة التي لا تتشكّل بدقّة لتتصرّف كَوَكِيلٍ متّحد يتطلّب تمثيلًا فعّالًا. هذه الطبقة من الشعب التي لا تستطيع تمثيل نفسها، وبالتالي تستطيع فقط أن تُمَثَّل، هي بالطبع طبقة الفلَّاحين ذوي الملكيات المحدودة:
«الفلاحون ذوو المِلكيّات المحدودة يُشكِّلون كتلةً عظيمة؛ أعضاؤها يعيشون في ظروف متشابهة، ولكن بدون الدخول في علاقات متعدّدة بعضها مع بعضٍ. نمط إنتاجهم يعزل بعضهم عن بعضٍ بدلًا من جمعهم في علاقة مشتركة... هم بالتالي غير قادرين على تأكيد مصلحة طبقتهم باسمهم، سواء من خلال برلمان أو تجمّع. لا يمكنهم تمثيل أنفسهم، عليهم أن يُمَثَّلوا. ممثّلهم يجب أن يبدو في الوقت نفسه كسيِّدهم، كسلطةٍ تعلُوهم، قُوًى حكومية غيرُ محدودة تحميهم من الطبقات الأخرى وتُرسِل لهم الأمطار وضوء الشمس من أعلى. التأثير السياسي للفلاحين ذوي المِلكيّات المحدودة

بالتالي يجد تعبيره الأخير في القوّة التنفيذية التي تجعل المجتمع تابعًا لها» (19) .

فقط هذه الملامح معًا تُشَكِّل البناء المتناقض للتمثيل البونابرتي ـ الشعبوي: التعالي على كلّ الطبقات، الانتقال بينها، الاعتماد المباشر على المتبقِّي البائس من كلِّ الطبقات؛ بالإضافة إلى الاعتماد المطلق على طبقة هؤلاء غير القادرين على التصرُّف كوكيلٍ جمعيٍّ يتطلَّب تمثيلًا سياسيًّا (20) . ما تشير إليه هذه التناقضات هو استحالة التمثيل الخالص (فلنستعد غباء ريك سانتوروم(v) الذي قال في بداية 2012 إنّه بخلاف «احتلّوا وول ستريت» التي تزعم أنَّها تمثّل 99%، فهو يمثّل الـ 100% كلّها). كما كان سيشرح لاكان فالتناحُر الاجتماعي يجعل هذا التمثيل الشامل مستحيلًا ماديًّا: التناحر الطبقي يعني أنَّه لا يوجد محايد بالنسبة لكلّ المجتمع ـ كلّ «كل» يأخذ امتيازًا على كلِّ طبقة.

فلنستعد البديهية التي يتبعها الجانب الأعظم من السياسيّين و«المتخصِّصين» المعاصرين: يخبروننا مرارًا وتكرارًا أنّنا نعيش في أوقات حرجة من العُجوزات والديون وسيكون علينا جميعًا أن نتشارك العبء ونقبل بمستوى أقلَّ للعيش ـ جميعًا، ولكن باستثناء الأغنياء (جدًّا). فكرة فرض ضرائب أكبر عليهم هو تابو مطلق: يخبروننا أنَّنا لو فعلنا ذلك فالأغنياء سيفقدون أيَّ حافز للاستثمار وبالتالي خلق فرص عمل جديدة، وسوف نعاني من النتائج. الطريقة الوحيدة لنخرج من تلك الأوقات العصيبة هي أن يتحوّل الفقير إلى أكثر فقرًا والغني إلى أكثر غنًى، وإن بدا أنَّ الغنيَّ سيواجه خطر فقدان بعض من غناه، فالمجتمع يجب أن يساعده. الرؤية المهيمنة للأزمة العالمية (التي حدثت بسبب إفراط الدولة في الاقتراض والإنفاق) هي في صراع مزعج مع حقيقة أنَّ المسئولية الكبرى لها تقع ـ من آيسلندا إلى الولايات المتّحدة ـ على البنوك الخاصّة الكبيرة ـ فمن أجل منع انهيارها، يكون على الدولة أن تتدخَّل بكميّات ضخمة من نقود دافعي الضرائب. الطريقة التقليدية للتنصُّل من التناحُر وتقديم موقف المرء كتمثيل للكلّ هو عرض إلقاء سبب التضادّ على متطفّل أجنبي يمثّل تهديدًا للمجتمع ذاته، كعنصر مضادّ للمجتمع، كفائضٍ زائد. هذا هو سبب أنَّ معاداة السامية ليست فقط واحدة من ضمن الأيدولوجيات؛ إنَّها الأيدولوجيا المحايثة ذاتها، إنَّها تجسِّد المستوى صفر (الشكل الخاصّ) من الأيدولوجيا، وتؤسّس للمشاركة المبدئية: التناحُر الاجتماعي (النضال الطبقي) يَغمُض أو يُزاح وبالتالي يمكن أن يُلقى سببه على المتدخّل الخارجي. نسق لاكان "a+1+1"

يُمَثَّل بأفضل شكل في النضال الطبقي: الطبقتان بالإضافة إلى «اليهود» الزائدين؛ الموضوعa (vi)، المضاف إلى الثنائي المتناحر. وظيفة هذا العنصر المضاف مضاعفة؛ إنّه يتضمّن التنصُّل الفيتيشي من التناحُر الطبقي، وإن كان يقف ـ بدقّة كما هو ـ مع التناحر، ويمنع «السلام الطبقي» إلى الأبد.
بكلمات أخرى، طالما هناك فقط طبقتان، 1+1، بدون إضافة، إذن فلن يكون لدينا تناحر طبقي «خالص» ولكن على العكس سلام طبقي: الطبقتان تُكمل إحداهما الأخرى في كلٍّ منسجمٍ. التناقض يكون كالتالي؛ أنَّ العنصر الذي يُشَوِّه ويُزيح «نقاء» النضال الطبقي يساعد أيضًا كقوّته الدافعة. نقّاد الماركسية الذين يصرُّون على أنَّه لا توجد أبدًا طبقتان فقط تتصارعان في الحياة الاجتماعية لا يستوعبون الفكرة: فلأنّه لم توجد قطّ طبقتان متناحرتان فقط فلهذا بالضبط هناك نضالٌ طبقي.
هذا يحيلُنا إلى التغييرات في «نسق نابليون الثالث» تلك التي تمَّت في القرن العشرين. أولًا: الدور الخاصّ لـ«اليهود» (أو مكافئهم البنيوي) كدخيل أجنبي يفرض التهديد على هيكل المجتمع لم يكن قد تطوّر بعدُ، ويمكن للمرء بسهولة أن يُظهِر المهاجرين الأجانب كيهود اليوم؛ الهدف الرئيسي للشعبوية الجديدة.
ثانيًا: الفلّاحون الصغار اليوم هم الطبقة المتوسّطة سيّئة السمعة. غموض الطبقة المتوسّطة، هذا التناقض المتجسِّد (كما بيّن ماركس اعتمادًا على برودون)، يتمُّ تمثيلُه بطريقة ربطه بالسياسة: فمن جهة فالطبقة المتوسّطة ضدَّ التسييس ـ إنَّها فقط تريد الحفاظ على طريقتها في العيش، بأن تُترَك لتعمل وتحيا في سلام، هذا هو سبب أنَّها تميل لمساندة الانقلابات الشمولية التي تَعِد بوضع نهاية للحراك السياسي المجنون بالمجتمع، فيستطيع كلّ شخصٍ العودة لمكانه أو مكانها الطبيعي. من جهة أخرى فأعضاء الطبقة المتوسّطة ـ المتنكِّرين الآن في الغالبية الأخلاقية الوطنية كثيرة العمل المُهَدّدة ـ هم المحرِّضون الرئيسيّون على الحركات اليمينية الشعبوية المتجذّرة، من لو بان في فرنسا إلى جيرت ويلدرز في هولندا إلى حركة حزب الشاي في الولايات المتّحدة.
أخيرًا، وكجزءٍ من التغيير العالمي من خطاب السيّد إلى خطاب الجامعة(vii)، فرمز جديد ظهر ـ يتعلّق بـ«الخبير» (التكنوقراطي المالي) الذي من المفترض أن يكون قادرًا على الحكم (أو بالأحرى الإدارة) بطريقة ما بعد أيدولوجية محايدة بدون أن يُمَثِّل أيَّ مصالحَ مُحدَّدة.
ولكن أين نجد، في كلِّ هذا،المشتبه فيه المعتاد في التحليل الماركسي

الأرثوذوكسي عن الفاشية ـ رأس المال الكبير (شركات مثل كروب(viii)
...إلخ) الذي «ساند حقًّا هتلر؟» (الدوكسا(ix) الأرثوذوكسية الماركسية
رفضت بعنف نظرية دعم الطبقة المتوسّطة لهتلر). الماركسية الأرثوذوكسية
على حقٍّ هنا ولكن لأسباب خاطئة: رأس المال الكبير هو المرجع المطلق،
«السبب الغائب»، ولكنّه يستخدم سببيّته بدقّة خلال سلسلة من الإزاحات ـ
أو لو اقتبسنا من تماثل كوجين كاراتاني(x) الدقيق مع منطق فرويد عن
الأحلام: ما يؤكِّده ماركس (في كتابه الثامن عشر من برومير) ليس (أفكار ـ
الحُلم) ـ بكلمات أخرى؛ العلاقات الحقيقية لمصلحة الطبقة ـ ولكن بالأحرى
«عمل ـ الحُلم»(xi)؛ بكلمات أخرى، الطرق التي تتَكَثَّف ويُزاح بها لا
وعي الطبقة» (21) .

على أيٍّ حال ربَّما علينا أن نعكس نسق كاراتاني: أليست «أفكار ـ الحُلم»
هي بالأحرى المضامين/ المصالح الممثّلة بطرق مُتعدّدة خلال الميكانيزمات
الموصوفة بواسطة ماركس (الفلّاحون الصغار، البروليتاريا الرثة(xii)، ...إلخ) ـ
أَوَليس»التمنِّي اللا واعي» هو واقع الـ «السبب الغائب» الذي يحدِّد بشكل
متضافر لعبة التمثيلات المتعدِّدة، مصلحة رأس المال الكبير؟ الواقع هو فورًا
الشيء الذي لا يمكن الدخول إليه مباشرة والعقبة التي تمنع الدخول
المباشر؛ الشيء الذي يتهرّب من قبضتنا وهو الشاشة المشوَّهة التي تجعلنا
نفقدُ الشيء. بدقّة أكبر فالواقع هو النقلة الكاملة المطلقة للمنظور من
وجهة النظر الأولى إلى الثانية: الواقعي اللاكاني ليس مُشَوَّهًا، ولكنَّه مبدأ
تشوُّه الواقع ذاته. هذا النسق مماثل بالضبط لتفسير فرويد للأحلام:
فبالنسبة لفرويد أيضًا، فالرغبة اللا واعية في حُلمٍ ليست ببساطة لُبَّه، الذي
لا يظهر مباشرة، والمشوّهة بترجمته إلى نص ـ حُلم ظاهر، ولكنَّه المبدأ
الأساسي لهذا التشوُّه. هذه هي كيفية لعب الاقتصاد ـ عند دولوز، بتماثُل
مفهومي دقيق ـ دوره في تحديد البنية الاجتماعية «في المرحلة الأخيرة».
هنا «الاقتصادي» لا يُقدَّم أبدًا مباشرة كوكيلٍ سببيٍّ حقيقي، حضورُه مفترَضٌ
تمامًا، إنَّه «شبه ـ السبب» الاجتماعي، ولكن كما هو كذلك بدقّة فهو
مطلق، غير مرتبط، السبب الغائب، شيء لا يكون أبدًا في مكانه: «هذا هو
سبب أنَّ (الاقتصادي)لا يُعطى له حديثًا منضبطًا، ولكنَّه بالأحرى يشكِّلُ
افتراضًا اختلافيًّا سيتمُّ تفسيره، وهو مُغطّى أبدًا بأشكال التحقّق» (22) . إنَّها
الـ X الغائبة التي تدور بين سلسلة متنوِّعة في المجال الاجتماعي
(الاقتصادي، السياسي، الأيدولوجي، القانوني...) توزّعهم في إفصاحاتهم المُحدّدة.
علينا بالتالي أن نصرَّ على الاختلاف الراديكالي بين الاقتصاد كـ X افتراضية،

والنقطة المرجعية المطلقة للمجال الاجتماعي، والاقتصاد في واقعيته، كعنصر واحد (نظام فرعي) للشمول الاجتماعي الواقعي: عندما يواجه بعضهم بعضًا ـ أو بقول ذلك بهيجلية، عندما يواجه الاقتصاد الافتراضي نفسه في «تحديده المتواجه» في صورة مقابله الحقيقي ـ فهذه الهُويّة تتطابق مع التناقض (الذاتي) المطلق.

كما أوضح لاكان في محاضرته رقم 11: "il n'y a de cause que de ce qui cloche" ـ «لا يوجد سببٌ سوى سبب الشيء الذي يتعثَّر/ينزلق/يتعطَّل» (23) ـ الأطروحة التي تتَّصف بالتناقض بشكلٍ واضحٍ يتمُّ شرحها عندما يضع المرء في الاعتبار التضادّ بين السبب والسببية. بالنسبة للاكان، هما ليسا الشيء نفسه على أيِّ حالٍ، طالما كان «السبب» ـ بالمعنى الدقيق للمصطلح ـ هو بالضبط الشيء الذي يتدخَّل عند هذه النقاط حين تتعطَّل شبكة السببية (سلسلة السبب والنتيجة)، عندما يكون هناك عائقٌ، هُوّة، في الدائرة السببية. بهذا المعنى فالسبب بالنسبة للاكان بالتعريف هو سببٌ بعيدٌ («سبب غائب» كما اعتادت رطانة «بنيوية» الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي أن تتعامل معه) ـ إنَّه يتحرَّك في فضاء الشبكة السببية المباشرة. ما كان في ذهن لاكان هنا بالدقّة هو عمل اللا وعي. تخيّل زلّة لسان عادية: في مؤتمر للكيمياء على سبيل المثال هناك شخصٌ يُلقي، مثلًا، كلمة عن تبادل السوائل؛ وفجأة، يتعثّر ويزلُّ ويقول شيئًا عن سير المنيِّ في العملية الجنسية ـ «جاذب» ممَّا يطلق عليه فرويد «مشهدًا آخر» يتدخّل كقوّة الجاذبية، يمارس تأثيره الخفيَّ من بعيد، يلوي فضاء تيار الكلمات، يصنع هُوّة بداخلها. وربَّما هذه هي الطريقة التي يجب أن نفهم بها أيضًا النسق الماركسيَّ سيِّئ السُّمعة عن «التحديد في المرحلة الأخيرة(xiii)». مثال التحديد المتضاعف لـ«الاقتصاد» هو سبب بعيد، ليس مباشرًا أبدًا، إنَّه يتدخّل في هُوى السببية الاجتماعية المباشرة.

كيف بالتالي يُوَظَّف «الدور التحديدي للاقتصاد»، إن لم يكن هو المرجع المطلق للمجال الاقتصادي؟ تخيّل النضال السياسي الذي يتمُّ بمصطلحات الثقافة الموسيقية الشعبية، كما كان الحال في بعض الدول الأوروبّية الشرقية ما بعد الاشتراكية، التي كان يتوظّف فيها النزاع بين الموسيقى الشعبية والروك كإزاحة للخلاف بين اليمين القومي ـ المحافظ واليسار الليبرالي. بوضع ذلك بمصطلحات قديمة الطراز: فنضال الثقافة الشعبية عَبَّر عن (وزوّد مصطلحات بها) صراع سياسي يتمّ التجادُل فيه. (كما هو اليوم في الولايات المتّحدة إذ تهيمن المحافظة على موسيقى الكانتري واليسار الليبرالي على

الروك). باتّباع فرويد، لا يكفي القول إنَّ النضال الحادث في الموسيقى الشعبية هنا هو فقط تعبير ثانوي، عَرَض، وترجمة مُشَفَّرة للنضال السياسي، الذي كان «يدور حوله» الأمر كلّه. كلّ من النضالين له ماهيّةٌ تخصُّه: الثقافي ليس فقط ظاهرة ثانوية، أرض معركة ظلال ستُفَك شفرتها لدلالاتها السياسية (التي هي واضحة بما يكفي بطبيعة الحال).

«الدور المُحدّد للاقتصاد» بالتالي لا يعني، في هذه الحالة، أنَّ كلَّ هذا اللغو «كان حقًّا عن» النضال الاقتصادي، مع التوظيف الاقتصادي كـ (ما وراء ـ ماهوي) «يُعَبِّر» عن نفسه عن بُعد ويُنتَزع مرتين في الصراع الثقافي (الاقتصاد يحدِّد السياسة التي تحدِّد بدورها الثقافة...) على العكس، فالاقتصاد يُدوّن نفسه في دورة الترجمة والنقل للصراع السياسي إلى صراع ثقافي ـ شعبيّ، نقلًا ليس مباشرًا أبدًا، ولكنّه مُزاح دومًا، بشكلٍ لاسيمتري. دلالة «الطبقة» كما شُفِّرَت في «أساليب الحياة» الثقافية يمكنها أن تقلب عادة الدلالة السياسية الصريحة. فلنستعِد المناظرة التلفزيونية المشهورة عام 1959، المعروفة بأنَّها المسئولة عن هزيمة نيكسون، وكيف أنَّ كينيدي التقدُّمي أُستُقبِل على أنَّه النبيل من الطبقة العليا، في حين أنَّ اليميني نيكسون ظهر على أنَّه منافس من الطبقة الدنيا. هذا بالطبع لا يعني أنَّ التضادَّ الثاني يعطي ببساطة فكرة خاطئة عن الأوّل، فإنَّ الثاني يمثِّل «الحقيقة» المشوّشة بالأوّل ـ أي أنَّ كينيدي الذي قدَّم نفسَه في تصريحاته العامّة على أنَّه تقدُّميٌّ عن نيكسون ومنافس ليبرالي، عُرِف من خلال أسلوب حياته بأنَّه كان حقًّا نبيلًا من الطبقة العليا. ولكن هذا لا يعني أنَّ الإزاحة تحمل شهادة على حدود تقدُّمية كينيدي، طالما أنَّها تشير إلى الطبيعة المتناقضة لوضعه الأيدولوجي ـ السياسي (24) . وهنا يتحرّك المثل المحدّد لـ«الاقتصاد»: الاقتصاد هو السبب الغائب الذي يعتمد على إزاحة التمثيل، واللا سيمترية (مقلوبة هنا) بين سلسلتين، ثنائية «السياسة التقدّمية/المحافظة» وثنائية «الطبقة العليا/المتوسّطة».

«السياسة» هي بالتالي اسم لـ«المسافة بين الاقتصاد وبين نفسه». فضاؤه ينفتح بالهُوّة التي تفصل الاقتصاد كسببٍ غائبٍ عن الاقتصاد في «تحديده المواجه»، كواحدٍ من عناصر الكلية الاقتصادية: هناك سياسة لأنَّ الاقتصاد «غير ـ كُلّي» لأنَّ الاقتصاد «عاجز»، لا ـ مبالٍ، شبه ـ سبب. الاقتصاد هنا بالتالي مُعَبَّرٌ عنه بشكل متضاعف بالمعنى الدقيق الذي يُعَرِّف الواقعي اللاكاني: إنَّه على الفور اللُّبُّ الحقيقي «المُعَبَّر عنه» في نضالٍ آخرَ خلال الإزاحات والأشكال الأخرى من التشويه، وفي المبدأ المُبَنِين لهذه التشوّهات.

في تاريخه الطويل والملتوي، يعتمد التأويل الماركسي الاجتماعي على منطقين، وعلى الرغم من أنَّهما يختلطان تحت العنوان الغامض المشترك المتعلّق بـ«النضال الطبقي الاقتصادي»، إلَّا أنَّهما متمايزان تمامًا. من جهة فهناك «التفسير الاقتصادي للتاريخ» سيِّئ السمعة: كلّ الصراعات الفنية، والأيدولوجية، والسياسية ـ هي في النهاية مشروطة بالنضال (الطبقي) الاقتصادي، الذي يتضمّن معناها السرِّي الذي ينتظر أن تُفَكّ شفرتُه. من جهة أخرى «كلّ شيء سياسي»؛ وبكلمات أخرى فنظرة الماركسي للتاريخ مُسَيَّسة تمامًا، لا توجد ظاهرة أخرى اجتماعية أو أيدولوجية أو ثقافية ليست «مُلَطَخَّة» بالصراع السياسي الأساسي، وهذا يَصدُق حتّى على الاقتصاد: وهم «النقابية» هو بالضبط أنَّ نضال العمال يمكن ألَّا يصير سياسيًّا، وأن يُختَصر إلى تفاوض اقتصادي تامّ من أجل ظروف عمل أفضل، من حيث الأجور وهكذا. على أيِّ حال، فهذين «التلطيخين» ـ الاقتصاد يُحَدِّد كلَّ شيء «في المرحلة الأخيرة» و«كلّ شيء سياسي» لا يتبعان المنطق نفسه. الاقتصاد بدون اللّب (المستخرج)(xiv) السياسي (نضال الطبقات) سيكون منظومة اجتماعية إيجابية للتطوّر، كما هو في الفكرة التاريخانية التطورية الماركسية (المشابهة) عن التطوّر. من جهة أخرى، فالسياسة «النقية» التي «ترفع التلطيخ» عن الاقتصاد ليست أقلّ أيدولوجية: الاقتصادية الفجّة والمثالية الأيدولوجية ـ السياسية هما وجهان للعملة نفسها. البنية هنا لها طابع الدوران الداخلي: «النضال الطبقي» هو سياسة في قلب الاقتصاد ذاته. أو لو قلنا ذلك بشكلٍ متناقض: يستطيع المرء أن يختصر كلّ المضامين السياسية والقانونية والثقافية إلى أصلٍ اقتصادي، ويفكّ شفرتها على أنَّها «التعبير» عنه ـ كلّ المضامين ـ باستثناء الصراع الطبقي، هي سياسة بداخل الاقتصاد ذاته (25) . النضال الطبقي بالتالي هو مصطلح وسيط فريد، بينما يربط السياسة بالاقتصاد (كلّ السياسة هي «في النهاية» تعبير عن النضال الطبقي)، فهو يساند على الفور اللحظة السياسية غير ممكنة الاختصار في قلب الاقتصاد ذاته.

الذي يقبع في هذه التناقضات هو الفائض الأساسي للتمثيل على الممثّل الذي يبدو أنَّ ماركس سها عنه. بكلماتٍ أخرى، بدلًا من العديد من التحليلات الواضحة (كتلك التي في كتاب الثامن عشر من برومير)، فقد اختصر ماركس الدولة في النهاية إلى ظاهرة ثانوية لـ«القاعدة الاقتصادية»؛ وهكذا فالدولة محدّدة بمنطق التمثيل: أيُّ طبقةٍ تمثِّلُها الدولة؟ التناقض هنا هو هذا التجاهل للعبء التام لصناعة الدولة التي وَلّدت الدولة الستالينية،

التي يبررها المرء بالضبط بأن يطلق عليها «اشتراكية الدولة». كان لينين ـ بعد نهاية الحرب الأهلية، التي تركت روسيا محطّمة وعمليًّا بلا طبقة عاملة (معظم العمال فنَوا وهم يحاربون الثورة المضادّة) ـ منزعجًا بالفعل من مشكلة تمثيل الدولة: ما «القاعدة الطبقية» للدولة السوفيتية الآن؟ من كانت تمثّله إلى حدٍّ أنَّها تزعم أنَّها ستكون دولة الطبقة العاملة، في حين أنَّ الطبقة العاملة اُختُصِرَت إلى أقلِّية صغيرة؟ الذي نسي لينين تضمينه في سلسلة المرشَّحين المحتملين لهذا الدور هو الدولة (الجهاز) ذاتها، آلة الملايين القوية التي تُقوِّم القوّة الاقتصادية ـ السياسية. كالنكتة التي اقتبسها لاكان ـ «لديّ ثلاثة أشقّاء؛ بول، وآرنست، وأنا» ـ فالدولة السوفيتية مَثَّلت ثلاث طبقات: الفلّاحين الفقراء، العمّال، ونفسَها. أو ـ ولنقل ذلك بمصطلحات إيشفان ميساروش(xv) ـ نسي لينين أن يضع في الاعتبار دور الدولة داخل «القاعدة الاقتصادية» كعامل أساسي. بعيدًا عن منع تنامي الدول الطاغية المتحرّرة من أيِّ آلية للتحكُّم الاجتماعي، فهذا التجاهل فتح فضاء قوّة غير مقيّدة للدولة: فقط لو اعترفنا بأنَّ الدول لا تمثّل فقط الطبقات الاجتماعية الخارجة عن نفسها ولكن تمثّل نفسها أيضًا، سنُقاد لنطرح تساؤلًا عمَّا سيحتوي قوّة الدولة.

يميل توماس فرانك(xvi) لوصف التناقض في المحافظة الشعبوية في الولايات المتّحدة اليوم، الفرضية الأساسية فيها هي الهُوَى بين المصالح الاقتصادية والأسئلة «الأخلاقية» (26) . بكلماتٍ أخرى، فالمعارضة الطبقية الاقتصادية (الفلّاحون الفقراء والعمال ذوو الياقات الزرقاء في مواجهة المحامين وموظّفو البنوك، والشركات الكبيرة) تنتقل أو تُفَكّ شفرتها لتكون معارضة بين الأمريكان المسيحيِّين المخلصين كثيري العمل والليبراليين المنحلّين الذين يشربون اللاتيه ويقودون سيارات أجنبية، يدافعون عن الإجهاض والمِثْلية الجنسية، ويسخرون من التضحيات الوطنية، وأسلوب حياة الضواحي البسيط وهكذا. العدوّ بالتالي يُعرَف كـ«الليبرالي» الذي ـ من خلال تدخّل الدولة الفيدرالي (من النقل المدرسي المقاوم للعنصرية(xvii) إلى فرض التطوّر الداروني والممارسات الجنسية المنحرفة ليتمّ تعليمها في الفصول) ـ يريد أن يُقوِّض طرق العيش الأمريكية الأصيلة. اقتراح المحافظين الشعبويِّين الاقتصادي المركزي بالتالي هو التخلُّص من الدولة القوية التي تفرض الضرائب على الكمِّ كثير العمل من أجل تمويل هذه التدخُّلات الضابطة، برنامجهم المختصر هو التالي: «ضرائب أقلّ، ضوابط أقلّ».

من المنظور الاعتيادي للتطلُّع العقلاني للمصلحة الذاتية، فتعارض هذا الموقف

الأيدولوجي واضح: المحافظون الشعبويّون يصوّتون لأنفسهم بالضبط للخراب الاقتصادي. الضرائب الأقلّ وانعدام الضوابط تعني حرّية أكبر للشركات الكبرى التي ستقود الفلّاحين المُعدَمين إلى خارج العمل؛ تَدخُّل أقلّ للدولة يعني مساعدة فيدرالية أقلّ للفلّاحين الصغار؛ وفيما بعد سيسير الأمر هكذا. في أعين الشعبويين التبشيريّين الأمريكان تبدو الدولة قوّةً غريبة، وهي إلى جانب الأمم المتّحدة عميلةٌ لعدوٍّ المسيح. إنَّها تنزع حرّية المؤمن المسيحي، وتُحرِّره من مسئولية الخدمة الأخلاقية، وبالتالي تُقوِّض الأخلاقية الفردانية التي تجعل كلًّا منَّا مهندس خلاصِه. ولكن كيف يكون هذا ملائمًا للانفجار غير المسبوق لمؤسّسات الدولة تحت حكم جورج و. بوش؟ لا عجب أنَّ الشركات الكبرى كانت مبتهجة بمثل هذا الهجوم التبشيري على الدولة؛ عندما تحاول الدولة أن تضبط اتحادات الإعلام، وتضع قيودًا على شركات الطاقة، وتدعم ضوابط تلوث الهواء، وتحمي الحياة البرية وتحدّد الدخول إلى الحدائق الوطنية... إلخ. المفارقة المطلقة للتاريخ هي أنَّ الفردانية الراديكالية تُستَخدَم كتبرير أيدولوجي للقوّة غير المقيّدة لما يختبره الجانب الأعظم كقوّة مجهولة تضبط حياتهم بدون أيِّ رقابة عامّة.

بالنسبة للجانب الأيدولوجي لنضالهم، فمن الواضح بقوّة أنَّ الشعبويّين يخوضون حربًا لا يمكن لهم أن يفوزوا بها ببساطة: إن استطاع الجمهوريّون أن يحظروا الإجهاض، إن منعوا تعليم التطوّر، إن فرضوا الرقابة على هوليود والثقافة الجماهيرية، فهذا لن يؤدِّي فقط لهزيمتهم الأيدولوجية الفورية، ولكن أيضًا إلى كساد واسع المدى في الولايات المتّحدة. الناتج بالتالي سيكون تكافلًا ضعيفًا: على الرغم من أنَّ «الطبقة الحاكمة» ترفض الأجندة الأخلاقية للشعبويّين، فهي تتسامح مع «الحرب الأخلاقية» لأنَّها تعني الحفاظ على الطبقات الأدنى تحت السيطرة، وتسمح لهم بالتعبير عن غضبهم بدون إزعاج المصالح الاقتصادية القائمة. ما يعنيه هذا هو أنَّ الحرب الثقافية هي حربٌ طبقية في حالة إزاحة ـ ذلك بالنسبة لمن يزعمون أنَّنا نعيش في مجتمع ما بعد الطبقية.

هذا على أيِّ حال يجعل اللغز أكثر عسرًا على الفهم: كيف تكون هذه «الإزاحة» ممكنة؟ «الغباء» و«التلاعب الأيدولوجي» ليست هي الإجابة؛ لأنه، وبكل وضوح، فليس من الملائم القول إنَّ الطبقات الدُّنيا تعرَّضت لغسيل مخٍّ بالأيدولوجيا بحيث تكون غير قادرة على تحديد مصالحها الحقيقية. إن لم يكن هناك شيءٌ آخرُ فعلينا أن نستعيد كيف كانت كنساس في السنوات الماضية مرتع الشعبوية «المتنامية» في الولايات المتّحدة ـ والناس بالطبع لم

يصيروا أغبى في العقود القليلة الماضية. ولا التفسير التحليلي النفسي المباشر بنمط فلهلم رايش(xviii) (استثمارات الناس الليبيدية تجبرهم على التصرُّف ضدَّ مصالحهم العقلانية) سيكون ملائمًا: إنَّها تواجه الاقتصاد الليبيدي والاقتصاد يصلح بشكل مباشر جدًّا، يفشل في القبض على تدخُّلهم. الحلُّ المُقَدَّم من قبل آرنستو لاكلاو(xix) هو أيضًا غير مُرضٍ في النهاية: لا يوجد رابط بين الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي المُعطَى والأيدولوجيا المرتبطة به، بالتالي يكون الحديث عن «الخداع» و«الوعي الزائف» بلا معنى وكأنَّ هناك مستوًى من الوعي الأيدولوجي «الملائم» محفورًا في الموقف الاجتماعي ـ الاقتصادي «الموضوعي» ذاته؛ كلّ بناء أيدولوجي هو ناتج عن صراع مُهيمِن يؤسِّس أو يفرض سلسلة من المكافآت، صراع تكون نتيجته إمكانية تامّة، غير مضمونة عن طريق أي مرجعية خارجية كـ «الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي» الموضوعي. في حالة هذه الإجابة العامَّة، فاللغز يتلاشى ببساطة. أوّلُ شيء نلاحظه هنا أنَّ الأمر يتطلَّب طرفين ليتصارعا في حرب ثقافية: الثقافة أيضًا هي موضوع أيدولوجي مسيطر لليبراليين «المستنيرين» التي تكون سياساتهم متركِّزة على مواجهة الجنسانية والعنصرية والأصولية، ومن أجل التسامح مع تعدُّد الثقافات. السؤال الرئيسي يكون كالتالي: لِمَ تظهر «الثقافة» كالموضوع المركزي في حياة العالم؟ بالنسبة للدِّين، فنحن لم نعد «نؤمن حقًّا»، نحن ببساطة نتَّبِع (بعض) الطقوس والتقاليد الدينية كجزءٍ من احترامنا لـ«أسلوب حياة» المجتمع الذي ننتمي إليه (اليهود غير المؤمنين يتّبعون قواعد الكشروت(xx) «احترامًا للتقاليد». وهكذا) «أنا لا أؤمن حقًّا بهذا، هذا مجرَّد جزء من ثقافتي» يبدو أنَّه الحال المُهيمِن لصفات العقيدة المُنكَرة أو المزاحة في زمننا. ربَّما ساعتها ففكرة «غير الأصولي» عن «الثقافة» كشيء متميّز عن الدِّين والفنِّ «الواقعيين» ...إلخ هي في صُلبها اسم الحقل المتبرّأ منه أو العقائد غير الشخصية ـ «الثقافة» كاسم لكلِّ هذه الأشياء التي نمارسها بدون أن نكون مؤمنين بها حقًّا، وبدون «أخذها بجدِّية». الشيء الثاني الذي نلاحظه هو كيف يفكُّ الليبراليّون شفرة حربهم الثقافية مع رسالة الطبقة المواجهة، بينما يصرّحون بدعمهم للفقراء. عادة يكون صراعهم من أجل التسامُح مع تعدُّد الثقافات وحقوق المرأة هو ما يميّزهم عن المواجهة المضادّة مع عدم التسامح والأصولية والجنسانية البطريركية لـ«الطبقات الدُّنيا». طريقة واحدة للتصريح بهذا الارتباك هي التركيز على المصطلحات الدخيلة التي تكون وظيفتها هي التشويش على خطوط القسمة الحقيقية. الطريقة التي كان يُستَخدَم بها مصطلح «التحديث» في الهجوم

الأيدولوجي الحديث يمكن أن نضرب بها المثل هنا: أوّلًا، المعارضة المجرّدة مبنيّة هنا بين «مروّجي الحداثة» (هؤلاء الذي يُقِرَّون بالرأسمالية العالمية بكلّ جوانبها، من الاقتصادية إلى الثقافية)، و«الأصوليّين» (الذين يقاومون العولمة). في نمط هؤلاء الذي يقاومون يُلقى بالتالي كلُّ الناس من المحافظين التقليديين والشعبويّين إلى «اليسار القديم» (هؤلاء المستمرّون في الدفاع عن دولة الرَّفاه والنقابات وهكذا). هذا التنميط يكشف لنا بوضوح جانبًا من الواقع الاجتماعي. لنستعد التحالف بين الكنيسة والنقابات في ألمانيا في بداية عام 2003، المؤدِّي إلى منع تشريع فتح المحلّات يوم الأحد. على أيِّ حال فلا يكفي القول إنَّ «الاختلاف الثقافي» يمتدّ للحقل الاجتماعي الكامل، ويَصدُق على الطبقات والمستويات المختلفة؛ إنَّه من غير الملائم أيضًا القول إنَّها يمكن أن تنضمَّ بطرق مختلفة مع معارضات أخرى (بالتالي نصير محافظين «بالقيم التقليدية» مقاومين لـ «تحديث» الرأسمالية العالمية، أو محافظين أخلاقيًّا نُقرّ تمامًا العولمة الرأسمالية). باختصار، فمن غير المفيد أن نزعم أنَّ «الاختلاف الثقافي» هو واحد من سلسلة التناحرات الفعّالة في العمليات الاجتماعية المعاصرة.

فشل هذه المعارضة في التوظُّف كالشيء الرئيسي بالنسبة للكلية لا تعني فحسب أنَّ عليها أن تفصح عن نفسها مع الاختلافات الأخرى. هذا يعني أنَّها «مُجرَّدة»، ورهان الماركسية هو أنَّ هناك تناحرًا (نضالًا طبقيًّا) يحدِّد بشكل متضاعف كلَّ الآخرين والذي هو «كلّية ثابتة» للحقل كلِّه. مصطلح «التحديد المتضاعف» هنا يستخدم بالمعنى الآلتوسيري(xxi) الدقيق: إنَّه لا يعني أنَّ النضال الطبقي هو المرجع المطلق وأفق المعاني لكلِّ النضالات الأخرى؛ إنَّه يعني أنَّ الصراع الطبقي هو المبدأ البنيوي الذي يسمح لنا بأن نعتمد على الشمول «المتناقض» بطريقة أنَّ التناحُرات الأخرى يمكن الإفصاح عنها بـ«سلسلة من المكافئات». على سبيل المثال فكفاح النسوية يمكن أن يتمَّ التعبير عنه بسلسلة من النضالات المتنامية من أجل التحرُّر، أو يمكن (كما يحدث عادة بالتأكيد) أن يتوظَّف كأداة أيدولوجية تؤكِّد الطبقات المتوسِّطة والعليا تفوقُها على الطبقات الدنيا «البطريركية وغير المتسامحة». الفكرة ليست فقط في أنَّ النضال النسوي يمكن أن يتمَّ الإفصاح عنه بطرق مختلفة مع التناحُر الطبقي، ولكنَّ التناحر الطبقي ـ كما كان ـ مدوّن بشكل مضاعف هنا: إنَّها منظومة خاصّة من النضال الطبقي ذاته تشرح لِمَ النضال النسوي ملائم للطبقات العليا. (الشيء نفسه بالنسبة للعنصرية: إنَّها ديناميكيات الصراع الطبقي نفسه هي التي تشرح:

لِمَ العنصرية الصريحة مقبولة بشكل أكبر ضمن المستويات الدُّنيا من العمّال البيض؟). النضال الطبقي هنا هو «كلية مطلقة» بالمعنى الهيجلي الدقيق: في علاقة من آخريته (التناحُرات الأخرى)، إنَّه يرتبط بذاته، إنَّه يحدِّد (بشكل متضافر) الطريقة التي يرتبط بها مع الصراعات الأخرى.

الشيء الثالث الذي نؤكِّده هو الاختلاف الأصولي بين النسوية ومعاداة العنصرية ومعاداة الجنسانية والنضالات الأخرى المشابهة والصراع الطبقي. في الحالة الأولى فالهدف هو ترجمة التناحر إلى اختلاف (المشاركة السلمية للأجناس والديانات والمجموعات العرقية)، بينما الهدف من النضال الطبقي هو العكس بالضبط؛ تحويل الاختلافات الطبقية إلى تناحُرات. مسألة الطرح تقلّل من البنية المعقّدة الشاملة إلى اختلاف متناحر أقلّ. ما تشوّشه سلسلة الطبقات العنصرية والجنسانية هو المنطق المختلف للفضاء السياسي في حالة الطبقة: بينما النضالات المعادية للعنصرية والجنسانية مُقادة بالكفاح من أجل الإدراك الكامل للآخر، فالنضال الطبقي يستهدف تجاوز وإخضاع وحتّى إبادة الآخر ـ حتّى لو لم تكن إبادة جسمانية مباشرة، فهي تستهدف التخلُّص من دور ووظيفة الآخر الاجتماعية ـ السياسية. بكلمات أخرى، فبينما يكون من المنطقي أن نقول إنَّ المعادين للعنصرية يريدون أن يكون من المسموح لكلّ الأعراق أن تؤكِّد وتدرك بحرّية كفاحها الثقافي والسياسي والاقتصادي، فمن الواضح أنَّ القول بإنَّ هدف نضال الطبقة البروليتارية هو السماح للبرجوازية بالتأكيد التامِّ على هُويّتها وإدراك أهدافها هو قول بلا معنى. في إحدى الحالات لدينا منطقٌ أفقيٌّ متعلّقٌ بمعرفة هُويّات مختلفة بينما في الحالة الأخرى لدينا منطقُ صراع مع المضاد. المفارقة هنا هي أنَّ الأصولية الشعبوية تستعيد منطق التناحر بينما اليسار الليبرالي يتبع منطق إدراك الاختلاف وتذويب التناحرات إلى اختلافات متشاركة الوجود. في شكلها المُحدّد تستولي حملات الشعبويين المحافظين الجذرية على الموقف الراديكالي الجذري عن التحريك الشعبي والصراع ضدَّ استغلال الطبقة العليا، مثلما في حالة أنَّ نظام الحزبين بالولايات المتّحدة، الأحمر يحدّد الجمهوريين والأزرق الديموقراطيين، ومثلما يصوّت الأصوليّون الشعبويّون (بالطبع) للجمهوري، فإن الشعار القديم المعادي للشيوعية (الموتُ خيرٌ من أن أكون أحمر!) يتطلّب الآن معنًى جديدًا وساخرًا ـ السخرية متحقّقة في الاستمرارية غير المتوقّعة بين الموقف «الأحمر» للتحريك اليساري الجذري قديم الطراز وبين الشعبوية الأصولية المسيحية.

هوامش الفصل الثالث

(i) الأورليانزيون Orléanists هم حزب يمين وسط فرنسي كان يتبنّى الملكية الدستورية وسيطر على الحكم في فرنسا في الفترة من 1830 إلى 1848 بقيادة الملك لويس فيليب الأول فيما سيطلق عليه ملكية يوليو July Monarchy، في حين أنّ الشرعيين Legitimists مثلوا اليمين المتطرف الذي تبنى الثورة المضادّة في مقابل الثورة الفرنسية عام 1789 واستعادة ملكية آل بوربون لفرنسا.

(ii) أن تكون عبدا بسفينة Slave Galley هو أن يكون محكومًا عليك كمجرم بالعمل في سفينة بالبحر لفترة زمنية محدّدة، وهذا كان حكمًا شهيرًا في فرنسا في ذلك الوقت.

(iii) إشارة إلى الإعلان بالقضاء على الإقطاع في أعقاب الثورة الفرنسية عام 1789.

(iv) الإشارة لهنري الأوّل دوق جيز Guise de Ducke الذي أسّس رابطة كاثوليكية شاركت في حروب فرنسا الدينية، أمّا الفروند The Fronde فهو مصطلح يغطّي الحروب الأهلية الفرنسية (1648-1653)

(v) Santorum Rick سياسيّ أمريكيّ منتمٍ للحزب الجمهوري، رشّح نفسه في انتخابات الحزب للترشيح لرئاسة الولايات المتّحدة في انتخابات 2012.

(vi) Objet a

(vii) خطاب السيّد Master the of Discourse، وخطاب الجامعة University of Discourse وهما نوعان من الخطابات حدّدها جاك لاكان من ضمن أربعة خطابات (هناك أيضا خطاب الهيستيري وخطاب المُحلل)، السيّد ينتج معرفة وينتظر من عبيده (أتباعه) إعادة إنتاجها، خطاب السيّد آمر ومهيمن ولا يبرّر محاولته لفرض نفسه، ولكن محاولة السيّد تفشل دائمًا، لأنّ الفائض الذي ينتجه العبيد كثيرًا ما يتهرّب من تمثيل خطاب السيّد، أمّا الجامعة فهو الخطاب المبنيّ على الاعتماد على المعرفة ذاتها وتقنياتها ولكنّه يخضع لإرادة السيّد بحيث يتحوّل إلى تشريعٍ وعقلنة لخطابه.

(viii) شركة كروب Krupp الألمانية لصناعات الصلب والتي تأسست عام 1810.

(ix) Doxa الإشارة للعقيدة التي يتمّ اعتناقها بشكل عام وشائع.

(x) Karatani Kojin (1941) فيلسوف وناقد أدبي ياباني.

(xi) عمل الحلم Dream-work هو مصطلح فرويدي عن الآليّات التي تتحوّل فيها أفكار اللاوعي إلى أحلام.

(xii) lumpenproletariat

(xiii) determination in the last instance في مقابل الرؤية الماركسية الكلاسيكية للاقتصاد كالمؤثّر الأساسي على البنى الفوقية، يرى آلتوسير أنّ تلك البنى لها ماهيّاتها ومناطقها الخاصّة بها، وإن كانت يحدّدها الاقتصاد في المرحلة الأخيرة، تلك المرحلة نادرة الحدوث.

(xiv) Extimate بمصطلحات لاكان، وهو مفهوم يتوسّط مفهومي الداخلي والخارجي، وهو غير الحميمي ولكنّه داخلي في الوقت نفسه، ذلك المصطلح الذي قد يصدق على اللا وعي في التحليل النفسي.

(xv) István Mészáros (1930) فيلسوف ماركسي مجري.

(xvi) Thomas Frank (1965) كاتب وصحفي أمريكي.

(xvii) Busing School وهو نقل طلاب المدارس بأمريكا في مدارس مختلطة بين الأعراق، بدلا من المدارس التي كانت تتبنى سياسات الفصل العنصري قديما.

(xviii) Wilhelm Reich (1897-1957) محلل نفسي نمساوي يُحسَب عادة على أنه على اليسار الفرويدي.

(xix) Ernesto Laclau (1935) مُنَظِّر سياسي أرجنتيني يوصف بأنه ما بعد ماركسي.

(xx) وهي المأكولات (الحلال) وفقا للعقيدة اليهودية.

(xxi) نسبة إلى لوي آلتوسير Louis Althusser (1918-1990) الفيلسوف الفرنسي الماركسي، ومصطلح التحديد المتضاعف يقف في مقابل التفسير الاقتصادي كمحدد وحيد للبنى الفوقية، يتبنى فكرة أن التحديدات متعددة ومتناقضة لتفسير ظاهرة ما.

الفصل الرابع

عودة المسألة العرقية الكريهة

لنعد إلى الثلاثينيات من القرن الماضي؛ هتلر قدّم معاداة السامية كتفسيرٍ سرديٍّ للمشكلات التي اختبرها الألمان العاديُّون: البطالة، الفساد الأخلاقي، عدم الاستقرار الاجتماعي ـ كان اليهود خلف كلِّ هذا. استحضار «المؤامرة اليهودية» جعل كلَّ شيء واضحًا بتزويد خريطة إدراكية بسيطة. أليست كراهية التعدُّد الثقافي وتهديد المهاجرين اليوم يتوظَّفان بشكل مشابه؟ هناك أشياءُ غريبةٌ تحدث ـ الانهيارات المالية التي تحدث وتؤثّر في حيواتنا اليومية، ولكنَّنا نختبرها على أنَّها مبهمةٌ كليةً ـ ورفض التعدُّد الثقافي يقدِّم وضوحًا زائفًا للموقف: إنَّهم الدخلاء الأجانب هم الذين يزعجون أسلوب حياتنا. هناك بالتالي علاقة مترابطة بين المدِّ الصاعد للمشاعر المعادية للمهاجرين في الدول الغربية ـ تلك التي وصلت لذروتها في القتل المحموم لآندريش بيرينج برايفيك ـ وبين الأزمة المالية: التمسُّك بالهُويّة العرقية تستخدم كدرعٍ حمائي ضدَّ صدمة كونك محاصرًا في دوامة التجريد المالي غير الشفاف. «الجسم الأجنبي» الحقيقي الذي لا يمكن امتصاصه هو في النهاية آلة الدفع الذاتي الخبيثة للرأسمالية نفسها.

هناك عناصرُ عليها أن تدفعَنا للتفكير في التبرير الذاتي الأيدولوجي لبرايفيك إلى جانب ردود الفعل على تصرُّفه الإجرامي. مانيفستو «صيّاد الماركسيّين» المسيحي هذا الذي قتل أكثر من سبعين شخصًا في النرويج ليس بالضبط حالة هذيان لرجل مجنون؛ إنَّه التفسير الواقعي لـ«أزمة أوروبًا» التي تُستَخَدَم كتبريرٍ متضمّن (بشكلٍ يزيد أو يقل) للشعبوية المتنامية المعادية للمهاجرين؛ تعارضاته نفسها هي عَرَض على التناقضات الداخلية في هذه الرؤية. الشيء الأوّل الذي يبرز هو كيف يُشَكِّل برايفيك عدوّه؛ من الخلط بين ثلاثة عناصر (الماركسية، التعدّدية الثقافية، الإسلامية) كلّ منها ينتمي إلى فضاء سياسي مختلف: اليسار الماركسي الراديكالي، الليبرالية متعدّدة الثقافات، الأصولية الدينية الإسلامية. العادة الفاشية القديمة في نسبة ملامح حصرية مشتركة للعدوِّ (المؤامرة اليهودية البلشفية البلوتوقراطية(i)) تعود هنا في قناعٍ جديد. من الموحي بشكل أكبر الطريقة التي يخلط بها تصوّر بريفيك الذاتي أوراق الأيدولوجيا اليمينية الراديكالية. هو يدافع عن المسيحية ولكنَّه يظلُّ لا أدري علماني: المسيحية بالنسبة له هي مجرَّد بنيةٍ ثقافيةٍ تواجه الإسلام. هو مُعادٍ للنسوية ويعتقد أنَّه لا يجب تشجيع النساء على متابعة التعليم العالي؛ ولكنَّه يفضِّل المجتمع «العلماني»، يدعم حقوق الإجهاض

ويعلن نفسَه مؤيِّدًا للمِثْلية الجنسية. أكثر من ذلك فبرايفيك يخلط الملامح النازية (على سبيل المثال تعاطفه مع ساجا، المغنية الشعبية السويدية المؤيِّدة للنازية) وكراهية هتلر: أحد أبطاله هو ماكس مانوس، قائد المقاومة النرويجية المعادية للنازية. برايفيك ليس عنصريًّا بقدر ما هو مُعادٍ للمسلمين: كلّ كراهيته مركَّزة على تهديد المسلمين. وأخيرًا وليس آخرا فبرايفيك مُعادٍ للسامية ولكنَّه مُؤيّد لإسرائيل، طالما أنَّ دولة إسرائيل هي خطُّ الدفاع الأوّل في مواجهة توسُّع المسلمين ـ هو يريد حتَّى أن يشهد إعادة بناء المعبد في أورشليم. رؤيته هي أنَّ اليهود مقبولون طالما لا يوجد هناك العديد منهم ـ أو، كما كتب في «المانيفستو» الخاصِّ به: «لا توجد مشكلة يهودية في أوروبَّا الغربية (مع استثناء المملكة المتّحدة وفرنسا) طالما كان لدينا فقط مليون منهم في أوروبَّا الغربية، بينما هناك 800,000 من هذا المليون يعيشون في فرنسا والمملكة المتّحدة. على الجانب الآخر فالولايات المتّحدة التي تضمُّ 6 ملايين يهوديٍّ (أكثر من أوروبّا بنسبة 600%) تعاني من مشكلة يهودية ملحوظة في الحقيقة». برايفيك بالتالي يجسِّد التناقض المطلق للنازي الصهيوني ـ كيف يكون هذا ممكنًا؟ الإجابة تُقَدَّم عن طريق ردود أفعال اليمين الأوروبّي على هجوم برايفيك. شعارهم كان كالتالي مع إدانة العمل الإجرامي لا يجب علينا أن نتجاهل الحقيقة التي أشار لها «القلق المُبرّر للمشاكل الحيوية» ـ السياسة الشائعة تفشل في الإشارة إلى تآكل أوروبّا بسبب الأسلمة وتعدُّد الثقافات، أو لو اقتبسنا من جريدة «جيروزاليم بوست»، فعلينا أن نستخدم مأساة أوسلو «كفرصة لإعادة التقييم الجادّ لسياسة دمج المهاجرين في النرويج وغيرها» (27) . (سيكون من اللطيف أن نسمع تقديرًا مشابهًا لأعمال الفلسطينيين الإرهابية، شيئًا مثل «علينا أن نتعامل مع هذه الأعمال كفرصة لإعادة تقييم سياسات إسرائيل»). الإشارة إلى إسرائيل متضمّنة بالطبع في هذا التقييم: إسرائيل «متعدّدة الثقافات» ليس لديها فرصة للعيش، فبالتالي يكون التمييز العنصري هو الخيار الواقعي الوحيد. ثمن هذا الحلف الصهيوني اليميني المنحرف التامّ هو أنَّه من أجل تبرير مطالبتهم لفلسطين، فعلى المرء أن يعرف بأثر رجعي خطّ سير الحجج التي استخدمها التاريخ الأوروبِّي المبكّر ضدّ اليهود: الصفقة المتضمّنة هي «نحن مستعدُّون للاعتراف بعدم تسامحِكم تجاه الثقافات الأخرى في وسطكم إن اعترفتم بحقّنا بألَّا نسامح الفلسطينيين في وسطنا». المفارقة المأساوية هي أنَّه خلال العقود القليلة الماضية في أوروبَّا، فاليهود أنفسهم كانوا «متعدِّدي الثقافات» الأوائل:

مشكلتهم كانت في كيفية الاستمرار والحفاظ على ثقافتهم بغير مساسٍ في الأماكن التي كانت تهيمن عليها ثقافة أخرى (28) . في نهاية الطريق هناك إمكانية متطرِّفة لا يجب بأيٍّ طريقة أن تُنتَزَع كأولوية ـ تلك المتعلّقة بـ«حلف تاريخي» بين الصهاينة والأصوليّين المسلمين.

هذا هو سبب أنَّ تصميم مفاوضات الشرق الأوسط ذاتها كـ «عملية سلام» غامض. الموضوع الحقيقي ليس السلام ولكنَّ تحرير الفلسطينيين ـ كيف يسترجع الفلسطينيون (جزءًا من) الأرض المنتزعة منهم ويؤسسون حكمًا ذاتيًا سياسيًا كاملًا. بكلماتٍ أخرى، ليس الموضوع عن السلام بالطريقة نفسها ـ قل ـ كما كانت الحروب الاستعمارية في الهند الصينية والجزائر لم تكن عن السلام بين فرنسا والشعوب المُستَعمَرة. اللحظة التي نتقبَّل فيها تصميم «عملية السلام» نتقبَّل فيها موقف المرء الذي تكون مصلحته أن يحصل على السلام تحت الأحوال القائمة للاحتلال.

ولكن ماذا لو دخلنا عصرًا جديدًا يفرض فيه المنطق الجديد ذاته؟ ماذا لو تعيّن على أوروبّا أن تتقبَّل التناقض الذي يقول إنَّ الانفتاح الديمقراطي مبنيٌّ على الإقصاء: إنّه «ليس هناك حرِّية لأعداء الحرِّية» كما صرَّح روبسبيير(ii) من زمن طويل؟ من حيث المبدأ، هذا صحيح بالطبع، ولكن على المرء هنا أن يكون دقيقًا جدًّا. بطريقةٍ ما فبرايفيك برَّرَ اختيارَه للهدف: هو لم يهاجم الأجانب أنفسهم، ولكنَّه هاجم من يُفرِط في التسامح تجاههم من داخل مجتمعه. المشكلة ليست في الأجانب ولكن في هُويَّتنا (الأوروبِّية) الخاصّة. على الرغم من أنَّ الأزمة القائمة للاتحاد الأوروبِّي تبدو كأزمةٍ في الاقتصاد والنظام المالي، فهي في بُعدها الأساسي أزمةٌ أيدولوجية ـ سياسية: فَشَلُ الاستفتاءات على المعاهدة الدستورية للاتحاد الأوروبِّي(iii) من عامين مضيا ـ قدَّم إشارةً واضحةً بأنَّ المصوّتين تعاملوا مع الاتِّحاد الأوروبّي كاتِّحادٍ تكنوقراطي اقتصادي تعوزه أيُّ رؤية قادرة على تحريك الجماهير. حتَّى المظاهرات الأخيرة فالأيدولوجيا الوحيدة التي كانت قادرةً على إثارة الجماهير كانت معتمدةً على الحاجة إلى «الدفاع عن أوروبّا» ضدَّ الهجرة. الاضطرابات الأخيرة للمُعادِين للمِثْلية في دولة شرق أوروبَّا ما بعد الشيوعية يجب أن تجعلنا نتوقَّف لنفكِّر. في بداية 2011 اشترك الآلاف في مظاهرة للمثليِّين في إسطنبول بدون عنف أو إزعاج؛ في مظاهرات المثليّين التي حدثت في الوقت نفسه في صربيا وكرواتيا (بلجراد وسبليت)، لم يكن البوليس قادرًا على حماية المشاركين الذين تعرَّضوا لهجومٍ عنيفٍ من قبل آلاف الأصوليين المسيحيين الغاضبين. هذا النوع من الأصوليين ـ ليس هؤلاء

الموجودين في تركيا ـ يدافعون ضدَّ التهديد الحقيقي للتراث الأوروبّي؛ بالتالي ومن خلال ربط ذلك بالاتّحاد الأوروبِّي الذي يمنع بشكل أساسي دخول تركيا للاتحاد، فالسؤال الواضح الذي يطرح هو: ماذا عن تطبيق القوانين نفسها في أوروبّا الشرقية (29) ؟

من الحاسم أن نضع معاداة السامية في هذه السلسلة، كواحدة من العناصر الموازية للأشكال الأخرى من العنصرية والجنسانية ومعاداة المثلية الجنسية... إلخ. من أجل ترسيخ السياسة الصهيونية، ارتكبت دولة إسرائيل هنا خطأً تاريخيًّا: لقد قرَّرت أن تختصر ـ إن لم تتجاهل تمامًا ـ ما يطلق عليه معاداة السامية (الأوروبّي التقليدي) «القديمة»، موجّهة تركيزها بدلًا من ذلك على معاداة السامية «الجديدة» و«المتنامية» المزعومة المُقنَّعة كنقدٍ للسياسة الصهيونية ودولة إسرائيل. وفقًا لهذه الأفكار زعم برنارد هنري ليفي(iv) مؤخَّرًا (في كتابه «اليسار في العصور المظلمة») أنَّ معاداة السامية في القرن الواحد والعشرين ستكون «متنامية» أو غير موجودة على الإطلاق. لو تابعنا نتائجها، لأجبرتنا هذه الأطروحة على أن نعكس التفسير الماركسي القديم لمعاداة السامية كمعاداة للرأسمالية مبهمة/مزاحة (بدلًا من لوم النظام الرأسمالي فالغضب يتمّ تركيزه على مجموعة عرقية محدّدة متهمة بإفساد النظام). بالنسبة لليفي وأتباعه فمعاداة الرأسمالية اليوم هي شكل متنكّر من معاداة السامية.

الحظر المسكوت عنه ولكنَّه ليس أقلَّ تأثيرًا في الهجوم على «معاداة السامية» القديمة يحدث في اللحظة ذاتها عندما تعاود ظهورها في أوروربًّا، خاصّة الدول ما بعد الشيوعية. يمكننا أن نلاحظ تحالفًا غريبًا مشابهًا في الولايات المتّحدة: كيف يمكن للأصوليين المسيحيِّين الأمريكان الذين كانوا معادين للسامية بطبيعة الحال أن يدعموا الآن بحماسٍ السياسةَ الصهيونيةَ في دولة إسرائيل؟ هناك حلٌّ وحيد لهذا اللغز: ليس الأمر أن أصوليِّي الولايات المتَّحدة قد تغيّروا، إنَّها الصهيونية نفسها، في كراهيتها لهؤلاء اليهود الذين لا يعترفون بشكل مطلق بسياسات دولة إسرائيل، هي التي تصبح بشكل متناقض معادية للسامية،لأنَّها شَكَّلَت رمز اليهودي الذي يتشكَّك في المشروع الصهيوني بأفكار معاداة السامية نفسها. إسرائيل مرتبطةٌ بحلف فاوستي. فوكس نيوز الصوت الرئيسي لليمين الراديكالي في الولايات المتّحدة والداعم الراسخ للتوسُّع الإسرائيليِّ كان عليها مؤخَّرًا أن تقلِّلَ من مرتبة جلين بيك(v)، مقدّم برامجها الأكثر شعبيةً الذي كانت تعليقاتُه معاديةً للسامية بشكل صريح (30) .

الحُجَّة الصهيونية التقليدية ضدَّ الانتقادات الموجَّهة لدولة إسرائيل هي بالطبع أنَّ إسرائيل مَثَلُها مَثَلُ أيِّ دولةٍ أخرى، يمكن بل ويجب أن يُحكَم عليها وتُنتَقَد في النهاية، ولكنَّ المُنتقِدين يسيئون استخدام هذا النقد المُبَرَّر للسياسات الإسرائيلية لأغراض معادية للسامية. عندما يرفض الأصوليُّون المسيحيُّون الداعمون لإسرائيلَ انتقاداتِ اليسار للسياسات الإسرائيلية بدون شروط، فخطُّ سير حجَجِهم المتضمَّنة يَصدُق بأفضل شكل على الكاريكاتير الرائع المنشور في يوليو 2008 في جريدة دي بريس اليومية التي تصدر من فيينا، الذي يُظهِر نمساويين قصيري القامة بمظهر نازي، واحد منهما يحمل جريدة ويعلِّق عليها لزميله: «هنا يمكنك أن ترى مرَّة أخرى كيف أنَّ معاداة السامية التامَّة المُبرَّرَة أصبح يُساء استخدامها من أجل الانتقاد الرخيص لإسرائيل!». مثل هؤلاء اليوم هم حلفاء دولة إسرائيل. النقَّاد اليهود يتمُّ التعامل معهم بانتظام ككارهين ذاتيّين لليهود. على أيِّ حالٍ أليس الكارهين الحقيقيين لذواتهم، هؤلاء الذين يكرهون سرًّا العظمةَ الحقيقيةَ للدولة اليهودية، هم، بالضبط، الصهاينة الذين يتحالفون بأنفسهم مع المعادين للسامية. كيف نتفهَّم هذا الموقف العجيب؟

الشيء نفسُه بالنسبة للإحباط التالي لـ1989. لنضع ذلك بمصطلحات نكتة فيلم نينوتوشكا(vi)،كما يزعم اسم الحركة البولندية(vii)، المتظاهرون المعارضون أرادوا الحرية والديمقراطية بدون نقص التضامن الرأسمالي المتهوّر، ولكن ما حصلوا عليه كان بالضبط هو الحرية والديمقراطية بدون التضامن. والأمر نفسه حدث في ردِّ الفعل النقدي المشترك المتوسّع تجاه «الأوربانية»(viii) القائمة في المجر (31) . القصّة معروفةٌ جدًّا؛ بسبب الغالبية العظمى في البرلمان المجريِّ، فحزب رئيس الوزراء فيكتور أوربان؛ حزب فيديز الشعبوي اليميني كان لديه القدرة على تعديل الدستور؛ وأكثر من ذلك فقد فرض قوانين جديدة ستسمح بقبول التشريع في أقلَّ من يوم وبدون حوار مبدئي. وهو استخدم هذه القدرة إلى أقصى مدًى، ممرِّرًا سلسلة كاملة من القوانين الجديدة ـ هذا هو أسوأها سمعةً:

قانونٌ يصف الحزب الشيوعي السابق وخلفاءه كـ«منظمات إجرامية»، بالتالي جعل الحزب الاشتراكي المجري وقادته جماعة وأفرادا مسئولين عن كلِّ الأنشطة الإجرامية للأحزاب الشيوعية التي كانت قائمةً في الماضي بالمجر.

قانون يؤسِّس لجهاز رقابة على الإعلام، بأعضاء عيَّنهم الحزب الحاكم بالبرلمان. كلّ إنتاج الإعلام مطلوب منه أن يتقدَّم للجهاز ليعمل بشكل قانوني. الجهاز سيكون قادرًا على فرض غرامات تصل إلى 700,000 يورو

على الإعلام بسبب «التغطية غير المتوازنة للأخبار»، ولِنَشْرِ موادَّ يعتبرها الجهاز «مهينة» بالنسبة لمجموعة خاصّة أو بالنسبة لـ«الأغلبية» أو للتعدّي على «الأخلاق العامَّة». التعديات «الفضائحية» يمكن أن تؤدِّيَ لإلغاء الانتساب للجهاز. القانون ينزع أيضًا الحمايةَ القانونية تجاه الكشف عن مصادر الصحفيين.

قانونٌ جديدٌ للأديان يقدِّم قبولًا تلقائيًّا لأربعَ عشرةَ منظمةً دينيةً فحسب، مُجبِرًا المجموعاتِ الأخرى (أكثر من 300 منهم، متضمِّنًا ممثّلين لأديان العالم كالبوذيين والهندوس والمسلمين) بأن يعانوا من صعوبات عملية إعادة الانتساب. المنظَّمات المتقدِّمة سيكون عليها أن تثبت على الأقلِّ مئةَ عامٍ من الوجود الدولي أو 20 عامًا من النشاط القائم في المجر؛ ستُقَيَّم أصالتهم وأفكارهم الدينية عن طريق الأكاديمية المجرية للعلوم ولجنة حقوق الإنسان والأديان التابعة للبرلمان، وفي النهاية سيتمُّ القبول عن طريق التصويت بأغلبية الثُّلُثين في البرلمان.

يمكننا الاستمرار في ذكر ما بالقائمة؛ يتضمَّن هذا تغيير اسم الدولة ذاته: لم تعد جمهورية المجر، ولكن المجر فحسب؛ الكيان غير السياسي ـ الإثني المقدَّس. هذه القوانين تمَّ انتقادُها بشكلٍ موسَّعٍ داخل المجر وخارجها كتهديدٍ للحريَّات الأوروبِّية ـ حتى إنَّ سفير الولايات المتَّحدة السابق بالمجر اقترح ساخرًا أنَّ البلد سيحتاج مرَّة أخرى إلى إذاعة أوروبّا الحرّة(ix).

المفارقة الأساسية لهذه القوانين تكمن في الصراع بين المضمون والشكل، على الرغم من أنَّها مُقَدَّمة (باعتبار مضمونها) كقوانين مضادَّة للشمولية، أي على الرغم من أنَّ هدفها الظاهري هو فلول النظام الشيوعي، فهدفها الحقيقي هو الحريَّات الليبرالية ـ هذه القوانين هي الهجوم الحقيقي على أوروبّا، التهديد الحقيقي للميراث الأوروبِّي. الليبراليون بالتالي ليس لديهم الحقُّ في أن ينغمسوا في رضًا مزهوٍّ بأنَّ شخصًا ما يقوم بالدور القذر الذي يُنَظِّف المشهد من بقايا «الشمولية» (مثل هؤلاء المحافظين الألمان الذين ـ على الرغم من معارضتهم للنازية ـ يُقَدِّرون سرًّا كيف تخلَّص هتلر من اليهود بكفاءة) ـ الليبراليُّون ليسوا في خطِّ المواجهة الخلفي، هم بالفعل في المواجهة.

من السهل الإشارة للعبث البذيء في هذه القوانين ـ فعلى سبيل المثال، في المجر اليوم، فإن المعارضين الذين حاربوا النظام القديم وأصبحوا الآن مُخلِصين للميراث الليبرالي الديمقراطي قد عوملوا من جهة الحزب الحاكم وكأنَّهم كانوا متورِّطين في رعب الشيوعية. ولكنَّ الرضا الليبرالي يتمُّ الإشارة

له خطأ لسبب آخر: إنَّه يظل مُرَكَّزا في مَثَل المجر المدينية (urbi) متناسيا كيف أنَّ مَثَل الرأسمالية العالمية (orbi) متضمّن فيها. بكلماتٍ أخرى فخلف هذه الإدانة السهلة لحكم أوربان علينا أن نسأل لِمَ حدث هذا التحوُّل من بعد الشيوعية الشرقية الأوروبِّية نحو الشعبوية القومية اليمينية. كيف يتحوّل مكان مثل (التي لم تعد جمهورية) المجر من رأسمالية ليبرالية عالمية سعيدة على طريقة فوكوياما(x)؟ لنعد إلى الثلاثينيات من القرن الماضي، فقد ردَّ ماكس هوركهايمر(xi) على الانتقادات السهلة للفاشية بالقول إنَّ هؤلاء الذين لم يريدوا أن يتكلَّموا (بشكل ناقد) عن الرأسمالية، عليهم أن يصمتوا عن الفاشية. علينا أن نقول اليوم: هؤلاء الذين لا يريدون الحديث (بشكل ناقد) عن النظام النيوليبرالي العالمي، عليهم أن يلتزموا الصمت تجاه المجر.

دعنا نذكر قانونًا آخرَ جديدًا تمَّ قبولُه مؤخَّرًا من قبل البرلمان المجري، وهو يُفهَم عادة كمنتمٍ لنفس سلسلة القوانين المضادة للديمقراطية الأخرى: عندما يتمُّ تنفيذه فالقانون البنكي الجديد سيشهد اختفاء البنك المركزي كمؤسسة منفصلة وسيُخوِّل لرئيس الوزراء القدرة على تسمية نوّاب رئيس البنك المركزي. إنّه سيزيد أيضًا عدد الموظّفين السياسيين في المجلس المالي؛ الذي يحدّد معدّلات فوائد البلد. أليس النقد الديمقراطي لهذا القانون يُظهِر ملاحظة غريبة متعلِّقة بالانتقادات الموجَّهة للقوانين الأخرى؟ ممَّا يشبه إشارة ماركس الساخرة إلى الشعار الرأسمالي كـ«حرّية، عدالة، بنتام(xii)» أليس النقَّاد الليبراليون الغربيون يريدون فرض «الحرية، الديمقراطية، البنوك المركزية المستقلّة» على المجر؟

السياق الاقتصادي لهذا العار الأخير واضح بالطبع: «البنوك المركزية المستقلّة» حاسمة بالنسبة للإذعان لـ«معايير التقشّف» التي فرضها الاتحاد الأوروبيّ ووزراء المالية الأوروبّيون: الانطباع المخلوق بالتالي هو أنَّ الحقوق الديمقراطية والسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة هما وجهان لعملة واحدة ـ التضمّن الواضح يكون في أنَّ هؤلاء المعارضين للسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة هم «بشكل موضوعي» تهديد للحرية والديمقراطية أيضًا. على المرء أن يرفض بوضوح هذا المنطق: ليس فقط البعدين (الديمقراطية الأصيلة والاقتصاد الليبرالي الجديد) هما المستقلّان بعضهما عن بعض، ولكن في ظروف الواقع الخاصّة، فالسياسات الديمقراطية الأصلية تعبِّر عن نفسها بدقَّة في المعارضة الشعبية للمعايير الاقتصادية التكنوقراطية غير السياسية ظاهريًّا و«المحايدة». حتى على مستوى سياسات الدول، فرقابة الإجراءات

البنكية عادةً ما يثبت أنَّها ناجحة اقتصاديًّا في الرقابة على التأثير الهدميِّ للأزمة المالية. هذا بالطبع لا يبرِّر بأيِّ شكلٍ السياسات الاقتصادية لحكومة أوروبَّا. النقطة التي تظهر شَكَّلَها بوضوح الفيلسوفُ ج. م. تاماش(xiii):

«إن كان من الضروري أن تسير حماية المؤسَّسات الديمقراطية جنبًا إلى جنب مع الإفقار المستمرِّ للشعب المجري (كنتيجة لمعايير التقشُّف التي فرضها الاتحاد الأوروبِّي ووزراء المالية الأوروبِّيون)، فعلينا ألَّا نندهشَ من أنَّ المواطنين المجريّين لا يُظهِرون حماسًا كبيرًا لاستعادة الديمقراطية الليبرالية» (32) . بكلمات أخرى، أنت لا تستطيع أن تحصل على هذين الشيئين؛ الإحياء الديمقراطي وسياسات التقشُّف الليبرالية الجديدة: قهوة الإحياء الديمقراطي يمكن فقط أن تُقَدَّم بدون كِريمة اقتصاد الليبرالية الجديدة.

حالة المجر تشير إلى غموض المشاعر المعادية لأوروبَّا. عندما كان السلوفانيّون على وشك الانضمام للاتحاد الأوروبِّي، من عقد مضى، واحد من المتشكِّكين منَّا في الاتحاد الأوروبِّي، أعاد استخدام نكتة للأخوة ماركس عن استقدام محامي: هل لدينا نحن السلوفان مشاكل؟ دعنا ننضمُّ للاتحاد الأوروبّي! ساعتها ستكون لدينا مشاكل أكثر، ولكن سيكون لدينا الاتحاد الأوروبّي ليعتني بها! هذه هي الكيفية التي يستقبل بها العديد من السلوفان الاتّحاد الأوروبِّي اليوم: إنّه يجلب بعض المساعدة، ولكنّه يجلب أيضًا مشكلات جديدة (بضوابطه وغراماته، ومطالباته بالتمويل لمساعدة اليونان، ...إلخ) هل الاتحاد الأوروبِّي يستحقُّ الدفاع عنه بالتالي؟ السؤال الحقيقي بالطبع هو أيّ اتحادٍ أوروبِّي نشير إليه؟

من قرنٍ مضى وصف ج. ك تشسترتون بوضوح المأزق الأساسي للانتقادات الموجَّهة للدين: «الناس الذين يبدأون في محاربة الكنيسة من أجل الحرية والإنسانية ينتهون بطرح الحرية والإنسانية جانبًا إن كان بإمكانهم فقط محاربة الكنيسة... العلمانيون لم يحطِّموا الأشياء الإلهية؛ ولكنَّ العلمانيِّين حطَّموا الأشياء العلمانية، إن كان هذا مريحًا لهم بأيّ شكل». أَفَلا يَصدُق هذا على المدافعين عن الدِّين أنفسِهم؟ كم يبلغ عدد المدافعين بتطرُّف عن الدين الذين بدأوا بالمهاجمة العنيفة للثقافة العلمانية المعاصرة وانتهوا خالين من أيِّ خبرة دينية ذات معنى؟ بطريقة مشابهة، فالعديد من محاربي الليبرالية متلهّفين جدًّا لمحاربة الأصولية المعادية للديمقراطية بحيث سينتهون بالتخلِّي عن الحرية والديمقراطية كلتيهما حتّى يكون بإمكانهم محاربة الإرهاب. إن كان «الإرهابيُّون» مستعدِّين لتحطيم هذا العالم حبًّا في عالم آخر، فمدافعونا مستعدُّون لتحطيم عالمنا الديمقراطي من جرَّاء كراهيتهم

للآخر المسلم. بعضُهم يحبُّ الكرامة الإنسانية إلى الحدِّ الذي يجعلهم مستعدِّين لشرعنة التعذيب - الذي هو انحطاط مطلقٌ لهذه الكرامة.

أفلا يَصدُق هذا، أيضًا، على المدافعين المُحدِثِين عن أوروبّا في مواجهة «تهديد المهاجرين»؟ في سعيهم المحموم لحماية الميراث اليهودي المسيحي، الزيلوتالجدد مستعدُّون للتخلِّي عن اللُّبِّ الحقيقي للميراث المسيحي: كلّ فردٍ يمكنه الوصول المباشر للكلية (للروح القُدس أو بتعبيرات اليوم للحريات وحقوق الإنسان)؛ يمكنني أن أشارك في البعد العالمي مباشرة، بصرف النظر عن موضعي الخاصّ بداخل النظام الاجتماعي العالمي. أليست كلماتُ المسيح «الفضائحية» من إنجيل لوقا تشير في اتجاه هذه الكلّية، التي تتجاهل أيَّ هيراركية اجتماعية؟ «إن كان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمَّه وامرأته و أولاده و إخوته و أخواته حتّى نفسَه أيضًا فلا يقدر أن يكون لي تلميذًا» (لوقا 14:26)العلاقات الأسرية هنا تمثِّل أيَّ رابطة اجتماعية إثنية أو هيراركية خاصّة تحدّد وضعنا بداخل النظام العالمي للأشياء. «الكراهية» التي فرضها المسيحُ بالتالي ليست في مواجهة الحبِّ المسيحي، ولكنَّها تعبيرها المباشر: إنَّها الحبُّ نفسُه الذي يَفرِض علينا أن نفصل أنفسَنا عن المجتمع العضوي إلى ما ولدنا عليه. أو، كما بَيَّن القدِّيس بولس، بالنسبة للمسيحي فلا يوجد رجالٌ أو نساء، لا يهود ولا يونان. لا عجب إذن بالنسبة لهؤلاء المعروفين بطريقة خاصّة للعيش، فمظهر المسيح يتمُّ اعتباره إمَّا نكتة سخيفة أو فضيحة مثيرة للصدمة.

ولكنَّ مأزق أوروبَّا أكثر عمقًا. المشكلة الحقيقية هي أنَّ المنتقِدين لهجمات المعادين للهجرة، بدلًا من الدفاع عن اللُّبِّ القَيِّم للميراث الأوروبّي فهم غالبًا ما يحصرون أنفسهم في طقسٍ لا ينتهي من الاعتراف بخطايا أوروبَّا، بالقبول المتضع لحدود الميراث الأوروبّي والاحتفاء بثراء الثقافات الأخرى (33) .

كلمات ويليام بتلر ييتس الشهيرة في قصيدة «المجيء الثاني» بالتالي تنقل بشكل جيّد مأزقَنا القائم: «الأفضل هو نقص كلّ الدلائل، بينما الأسوأ هو كلّ الكثافة المنفعلة». هذا وصف ممتاز للانشقاق القائم بين الليبراليين الضعفاء والأصوليين المنفعلين، المسلمين مثل المسيحيين. «الأفضل» لم يعد مرتبطا بشكل تامّ، بينما «الأسوأ» مرتبط بالتطرُّف العنصري والديني والجنساني. كيف نتجاوز هذا المأزق؟

نقاش في ألمانيا يمكنه أن يشير إلى الطريق. في 17 أكتوبر 2010 أعلنت المستشارة آنجيلا ميركل في اجتماع مع الأعضاء الشباب في اتّحادها المسيحي الديمقراطي: «وجهة النظر عن تعدُّد الثقافات تلك التي تقول إنَّنا نعيش

ببساطة جنبًا إلى جنب ونعيش سعداءَ بعضنا مع بعضٍ، فشلت، فشلت تمامًا». أقلّ شخص يمكنه أن يقول إنَّها كانت صارمة، تردّد صدى نقاش مبكّرٍ عن الـ Leitkultur (الثقافة المُهيمِنة) التي يُصرُّ المحافظون معها أنَّ كلَّ دولةٍ قائمة على مساحة ثقافة مهيمنة على الأعضاء من الثقافات الأخرى الذين يعيشون في نفس المساحة أن يحترموها. ولكن بدلًا من لعب دور الروح الجميلة أو أن نندب على أوروبّا الفاشية العنصرية الجديدة التي تظهر وتعلن هذه التصريحات، علينا أن نوجِّهَ عينًا ناقدةً إلى أنفسنا، ونتساءل إلى أيِّ مدًى أسهم تعدُّد ثقافاتنا المجرّد إلى الحال الحزينة للأشياء.

لو كل الأطراف لا يتشاركون ويحترمون الحضارة نفسها، فسوف يتحول التعدد الثقافي إلى جهل أو كراهية متشاركة منضبطة قانونيّا. الصراع المتعلّق بالتعدّد الثقافي هو بالفعل صراع عن الـ Leitkultur: إنّه ليس صراعًا بين الثقافات، ولكن صراع بين الرؤى المختلفة عن كيف تستطيع الثقافات المختلفة وكيف عليها أن تتشارك الوجود، عن القوانين والإجراءات التي على هذه الثقافات أن تتشاركها إن أرادت تشارُك الوجود.

علينا بالتالي تجنُّب أن نُحاصَر في اللعبة الليبرالية المتعلّقة بـ «إلى أيِّ حدٍّ نستطيع أن نتحمّل التسامح؟» هل سنتسامح إن منعوا «هم» أطفالهم من الذهاب إلى مدارس الدولة، إن «هم» أجبروا نساءهم على أن يلبسن ويسلكن بطريقة معينة، إن «هم» أعدّوا زيجات أطفالهم، إن «هم» تعدّوا على المِثْلِيِّين. عند هذا المستوى بالطبع فنحن لسنا متسامحين بما يكفي، أو نحن بالفعل متسامحون زيادةً عن الحدِّ، متجاهلين حقوق المرأة وهكذا. الطريقة الوحيدة لنتجاوز هذا المأزق هو أن نتقدَّم ونصارع من أجل مشروع عالمي إيجابي يمكن أن يتشاركه كلُّ الأعضاء. النضالات التي «لا يكون فيها رجال أو نساء، يهود أو يونان» عديدة، من البيئة إلى الاقتصاد. من عدِّة شهور حدثت معجزةٌ صغيرةٌ في الضفّة الغربية المحتلّة: انضمّت للنساء الفلسطينيّات المتظاهرات ضدّ الجدار مجموعةٌ من النساء اليهوديّات المثليّات من إسرائيل. عدم الثقة الأولي المشترك ذهب مع أول مواجهة مع الجنود الإسرائيليين الذين يحمون الجدار، وتطوَّر تماسك متسامٍ، إذ عانقت امرأة فلسطينية بملابسها التقليدية مِثْليّة يهودية بشعر أرجواني منتصب - كمثال حيٍّ على ما يجب أن يكون عليه نضالنا.

لذلك فربّما يكون المتشكّك السلوفاني من الأورو قد أخطأ في استخدام نكتة الأخوة ماركس. فبدلًا من تضييع الوقت في تحليل الخسائر والمكاسب من عضويتنا في الاتّحاد الأوروبّي، علينا أن نركز فيما يمثِّله الاتّحاد الأوروبيّ. في

سنواته الأخيرة عبَّر فرويد عن ارتباكه من هذا السؤال: «ما الذي تريده المرأة؟» اليوم، سيكون سؤالنا بالأحرى: «ما الذي تريده أوروبّا؟». غالبًا هي تتصرّف كضابط للتطوّر الرأسمالي العالمي؛ في بعض الأحيان علينا أن نضع في الاعتبار الدفاع المحافظ عن التقليد. كلٌّ من هذين الطريقين سيقودان إلى النسيان، إلى تهميش أوروبّا. الطريق الوحيد للخروج من هذا المأزق هو أن تستعيد أوروبّا ميراثها المتعلّق بالتحرّر الراديكالي والعالمي. المَهمّة هي تجاوز التسامح المجرّد مع الآخرين نحو Letikultur إيجابي تحرّري، والذي يمكن وحده أن يحافظ على الوجود المتشارك الأصيل ويخلط الثقافات المختلفة، ويتعامل مع المعركة القادمة لهذا الـ Leitkultur. لا تحترم الآخرين ببساطة، ولكن قدّم لهم نضالًا عامًّا، طالما أنّ أكثر المشاكل ضغطًا اليوم هي مشاكل نتشارك فيها.

هوامش الفصل الرابع

(i) الإشارة هنا إلى مشروع الدستور الأوروبي الذي تمت صياغته عام 2004 ليكون بديلا موحدا لمعاهدات الاتحاد الأوروبي المتعددة، ولكن مشروع الدستور لم يتم الاتفاق عليه بشكل عام.

(ii) Lévy Bernard-Henri (1848) مفكر وفيلسوف فرنسي، من رواد حركة «الفلسفة الجديدة».

(iii) Beck Glenn (1964) مقدم برامج أمريكي، يميل للمحافظة، الإشارة إلى توقف برنامجه التلفزيوني اليومي على قناة فوكس نيوز.

(iv) إشارة إلى الفيلم الأمريكي Ninotchka المُنتَج عام 1939، والنكتة المشار إليها كانت مذكورة في أحد حوارات الفيلم، إذ يدخل زائر مطعم ويطلب من النادل قهوة بدون كريمة، فيعود له النادل بعد خمس دقائق ويخبره أنه لا توجد كريمة ولكن يوجد لبن وأنه باستطاعته أن يحضر له القهوة بدون لبن.

(v) الإشارة إلى اسم حركة «التضامن Solidarity» البولندية المعارضة للحكم الشيوعي في الثمانينيات من القرن الماضي.

(vi) Orbanisation وهي السياسات المنسوبة لرئيس الوزراء المجري الحالي فيكتور أوربان، القائمة على مركزية السلطة والتضييق على الإعلام.

(vii) Radio Free Europe إذاعة مدعومة من الكونجرس الأمريكي وموجهة لدول أوروبا الشرقية وآسيا الوسطي والشرق الأوسط، الإذاعة التي تأسست عام 1949 كانت موجهة لتكون ضد الشيوعية أثناء سنوات الحرب الباردة.

(viii) Fukuyama Francis (1952) عالم سياسي أمريكي من أصل ياباني، والإشارة إلى نظرته عن أن السياسة والاقتصاد الليبراليين سيمثلان نهاية للتاريخ.

(ix) Horkheimer Max (1973-1895) الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المنتمي لمدرسة فرانكفورت الفلسفية.

(x) إشارة إلى الفيلسوف البريطاني جيريمي بنتام Bentham Jeremy (1832-1748) والذي يعتبر أحد مؤسسي المذهب الفلسفي النفعي.

(xi) Tamás GM فيلسوف مجري.

(xii) Zealots هو مصطلح يهودي، في الترجمة العربية للكتاب المقدس يعرفون بـ «الغيورون»، وهم اليهود الذين تبنوا فكرة طرد الرومان من

الأراضي المقدسة بقوة السلاح.

(xiii) الآية منقولة من الترجمة العربية للكتاب المقدس.

الفصل الخامس

مرحبًا في صحراء ما بعد الأيدولوجيا

أثناء زيارة مؤخّرة إلى كاليفورنيا، حضرت حفلًا في منزل أستاذ جامعي مع صديق سلوفيني، مدخّن شَرِه. في وقت متأخر من ذلك المساء شعر صديقي باليأس وسأل المستضيف بكلمات مهذبة إن كان يستطيع أن يخرج للشرفة ويدخّن، وعندما رفض المستضيف (بشكل أقلَّ تهذيبًا)، عرض صديقي أن يخرج إلى الشارع، ولكن حتَّى هذا رفضَه المستضيف الذي زعم أنَّ هذا الإعلان العامَّ عن التدخين قد يدمِّر سمعتَه وسط جيرانه. لكنّ ما فاجأني حقًّا هو أنَّ المستضيف قدَّم لنا بعد العشاء مخدّرات خفيفة، وهذا النوع من التدخين مرَّ بدون أيِّ مشكلة ـ وكأنَّ المخدّرات أقلُّ خطورةً بشكل كبير من السجائر.

يقدّم مأزق استهلاكية اليوم حالةً واضحة للتمييز اللاكاني بين اللذّة والمتعة: ما يطلق عليه لاكان «متعة» (i) (jouissance) هو فائضٌ مميتٌ أكثر منه لذَّة؛ موضعه موجود فيما وراء مبدأ اللذّة. بكلماتٍ أخرى فمصطلح plus-de-jouir (المتعة الفائضة ـ أو المفرطة) هو حشوٌ؛ طالما كانت المتعة نفسها مفرطة، مقارنةً باللذّة، التي هي بالتعريف معتدلة، ومضبوطة بمعيار مُحدّد. نحن بالتالي لدينا حدَّان متطرِّفان: من جانب، معتنق اللذّة المستنير الذي يحسب اللذَّات بحرص ليديم مرحه ويتجنَّب أن يُصاب بالأذى؛ وعلى الجانب الآخر هناك المستمتع jouisseur الكامل المستعد ليستهلك وجوده كلّه في إفراط مميت للمتعة. أو بمصطلحات مجتمعنا؛ على جانب فهناك المستهلك الذي يحسب لذّاته، والمحمي جيّدًا من كلِّ أنواع التحرُّشات والتهديدات الصحيّة، وعلى الجانب الآخر هناك مدمن المخدّرات (أو المدخن) الذي يميل للهدم الذاتي. المتعة لا تساعد على شيء، والجهد الكبير لمجتمعنا اللذّي ـ النفعي «السامح» المعاصر ينصبّ على ربط هذا الفائض غير القابل للحساب إلى مجال الحسابات.

بشكل مشابه طوّر لي إيديلمان(ii) فكرة المثليّة الجنسية كمتضمّنة لأخلاقيّات «الآن»، للإخلاص غير المشروط لـ «المتعة» jouissance، باتّباع غريزة الموت عن طريق التجاهل التامّ لأيِّ إشارة للمستقبل أو الارتباط بأيّ عقدة عملية للشئون العالمية. المثليّة الجنسية بالتالي تمثّل القبول التامّ لسلبية غريزة الموت، للانسحاب من الواقع إلى واقع «ليل العالم». فيما يشبه ذلك يواجه إيديلمان الأخلاقيات الراديكالية للمثليّة الجنسية مقابل الهوس المهيمِن للذرية (أي الأطفال): الأطفال هم اللحظة «الباثولوجية» التي

تجبرنا على التفكير البراجماتي، وتلزمنا بخيانة أخلاقيات المتعة jouissance الراديكالية (34) .

الاستنتاج الأول الذي نخرج به من هذا هو أنّه علينا أن نرفض الافتراض الشائع بأنّه وفقًا لهذا ـ في المجتمع اللذّي الاستهلاكي ـ فكلُّ شخص لديه شيء يستمتع به: الوظيفة الأساسية للذة الاستهلاكية المستنيرة ـ على العكس ـ تُجَرِّد الاستمتاع من بُعدِه المفرط، من فائضه المزعج، من حقيقة أنَّه لا يساعد على شيء. المتعة يتمُّ التسامح معها، هي مطلوبة حتَّى، ولكن تحت شرط أن تظلّ صحية، وألَّا تهدّد استقرارنا النفسي والجسدي: الشيكولاتة، نعم، ولكن خالية من الدهون، الكوكا، نعم، ولكن دايت؛ المايونيز، نعم، ولكن بدون كوليسترول؛ الجنس، نعم، ولكن جنس آمن. نحن هنا تحت سيطرة ما يُطلق عليه لاكان خطاب الجامعة، كمواجه لخطاب السيد: السيد يصل للنهاية في استهلاكه، غير مقيّد بالاعتبارات النفعية التافهة (هذا هو سبب أنَّ هناك تشابهًا شكليًّا مُحَدّدًا بين السيّد الأرستقراطي التقليدي ومدمن المخدّرات المنغمس في متعته المميتة)، بينما لذّة الاستهلاكي مضبوطة بالمعرفة العلمية المنشورة عن طريق خطاب الجامعة. المتعة منزوعة الكافيين التي نحصل عليها بالتالي هي شيء مشابه للمتعة، لا واقعها، وهي ـ بالطريقة نفسها التي تحدث عنها لاكان ـ محاكاة للمتعة في خطاب الجامعة. أحد أنماط هذا الخطاب هو تعدُّد المقالات في المجلّات الشعبية التي تدافع عن الجنس كشيء مفيد لصحّتنا: النشاط الجنسي يتمّ التعامل معه كالجري؛ يقوِّي القلب، يريح الأعصاب ـ حتّى التقبيل مفيد لصحّتنا. احتفاء مشابه للحيوية اللا جنسية موجود بوفرة في الستالينية؛ على الرغم من أنَّ التحريك الشامل ـ أثناء خطّة السنوات الخمس الأولى ـ كان يميل لمواجهة الجنسانية باعتبار أنَّها الحصن الأخير للمقاومة البرجوازية، ولكنَّ هذا لم يمنعها من محاولة استعادة الطاقة الجنسية من أجل تجديد النضال من أجل الاشتراكية: في بداية الثلاثينيّات من القرن الماضي كان يتمُّ الإعلان عن عقاقير متنوِّعة في الإعلام السوفييتي، بأسماء مثل «سبيرمين ـ فارماكون»، «سبيرمول»، «سيكار فلويد ـ إكستراكتوم تيستيكولوروم» (35) (iii). بشكلٍ مشابه ففي المجتمعات الغربية اليوم، نحن نرى تصويرًا للمشروبات المحتوية على الكافيين على أنَّها ـ من المفترض أن ـ تقدّم لنا جَرعة قويّة من «الطاقة» (ريد بول... إلخ).

يقدِّم لنا لاكان رؤية دقيقة عن كيفية عمل التحريم الأبوي: «في الحقيقة، فصورة الأب المثالي هي خيالٌ عصابي. بعيدًا عن الأمِّ... تبقى صورة الأب

الذي يصرف النظر عن الرغبات. هذا يحدِّد، أكثر مما يكشف، وظيفة الأب الحقيقية التي هي أساس ربط (لا مواجهة) الرغبة بالقانون» (36) . بينما يحظر الأب مغامرات الابن، لا يتجاهلها بحكمة ويتسامح معها، ولكنَّه حتَّى يقنّنها ـ مثلما هو الحال مع الكنيسة الكاثوليكية التي تصرف النظر اليوم عن البيدوفيليا. علينا أن نربط هذه الرؤية بنقد لاكان لفكرة هيجل عن السيّد الذي يستمتع بينما يعمل الخادم؛ مُجبرًا على التخلِّي عن المتعة: بالنسبة للاكان فالأمر على العكس من ذلك، المتع الوحيدة هي الأشياء القليلة التي يتركها للعبد السيّدُ عندما يصرف النظر عن تجاوزات العبد الصغيرة: «المتعة Jouissance تأتي سهلة للعبد، وهي تديم العمل في العبودية» (37) .

الحكاية التي تدور عن كاثرين العظيمة(iv) توضح النقطة. فعندما علمت أنَّ خَدَمَها كانوا يسرقون النبيذ والطعام من وراء ظهرها، ووصل الأمر حتَّى إلى السخرية منها، هي ابتسمت فحسب، واعيةً بأنَّ رميَ فُتات المتعة لهم من آنٍ لآخرَ يُبقيهم في حوزتها كخَدَم. اعتقاد العبد هو أنَّه فقط يحصل على فُتات صغيرة من المتعة، في حين أنَّ السيّد يستمتع كلِّية ـ في الحقيقة على أيِّ حال، فالمتعة الوحيدة هي متعة العبد (38) . بهذه الطريقة فالأب كوكيلٍ للحظر أو للقانون يدعم الرغبة أو اللذّة: لا يوجد هناك مدخلٌ مباشرٌ للمتعة طالما أنَّ فضاءه الحقيقي مفتوح عن طريق الفراغات التي تتركها تحديقة الأب المراقبة. الدليل السلبي للدور التأسيسي للأب في خلق فضاء للمتعة العملية يمكن إيجاده في مأزق الإباحة اليوم، حيث السيّد أو الخبير لم يعد يحظر الاستمتاع بل يفرضه («الجنس صحي» ...إلخ) وبالتالي يخرّبه بشكل مؤثر. في الحقيقة فكما أشار فرويد ذات مرَّة لصديقه المقرَّب أوتو باور، الرمز المُهمّ في الحزب الاشتراكي الديمقراطي النمساوي (وشقيق إيدا، «دورا» الأسطورية)(v): «لا تحاول أن تجعل الناس سعداء، إنَّهم لا يريدون السعادة» (39) .

ما هو بالتالي الوضع الحقيقي للمتعة jouissance؟ هل هو فقط النقطة الافتراضية والمتخيّلة بشكلٍ سابق (مثل متعة jouissance السيّد المفترضة سلفًا من قبل العبد) أم الواقع المباشر الذي يهدِّدنا ويحيطنا مدمِّرًا النسيج الرمزي؟ علينا أن نحافظ على «عدم القدرة على اتّخاذ القرار» تلك، وهي بأيِّ طريقة لا تختصر واقع المتعة jouissance إلى نقطة مرجعية متخيّلة: واقع المتعة jouissance في الحقيقة يحيط الذات بذهان مؤثّر. الطريقة الوحيدة لدعم الواقع عندما يقترب جدًّا ـ أي الطريقة الوحيدة لتجنُّب

الذهان ـ هي أن يتمَّ تخييله. اليوم، تهديد القرب ـ المفرط للواقع يظهر بشكل متكرّر في صورة توقُّعين عن عالم المتعة الصحية السعيدة»: السجائر وبشكل أعلى المخدَّرات؛ لأسبابٍ مختلفة (وغالبًا أيدولوجية) فقد ثبَت أنّه من المستحيل «إعلاء» لذّة التدخين لتكون هدفًا مفيدًا: التدخين يظلُّ إدمانًا مُميتًا، هذه الصفة التي تطمس كلّ السمات الأخرى (يمكنه أن يساعد على الاسترخاء، يجعلك تتصرّف اجتماعيًّا بشكل أسهل...). زيادة الحظر على التدخين ملحوظة بسهولة في التغييرات التدريجية المضافة على التحذيرات الملزمة على علب السجائر: من عدّة سنوات، كان من المعتاد أن تجد جملة خبير محايد كتحذير الجرّاح العام: «التدخين يمكنه بالفعل أن يدمِّر صحتك»، في وقت أحدث، أصبحت اللهجة عنيفة أكثر فأكثر، منتقلة من خطاب الجامعة إلى أمر السيّد المباشر: «التدخين يقتل!». ـ تحذير واضح بأنَّ المتعة المُفرطة مُميتة؛ أكثر من ذلك فالتحذير يتمُّ طبعُه بشكل أكبر تدريجيًّا على العلب ومصحوبًا بصورٍ مرسومة.

أفضل مؤشر على هذا التغيُّر في وضع التدخين هو ـ كالعادة ـ هوليود. بعد الانتهاء التدريجي لكود هيز(vi) بداية من نهاية الخمسينيّات في القرن الماضي، عندما انتهت كلّ التابوهات (المتعلّقة بالمِثْلية الجنسية والجنس الصريح والمخدَّرات... إلخ)، فَرَض تابو جديد نفسه تدريجيًّا كمحظور جديد، كنوعٍ من استبدال المحظورات العديدة بالكود القديم: التدخين. لنعد إلى أفلام هوليود الكلاسيكية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، التدخين على الشاشة لم يكن فقط عاديًّا تمامًا، ولكن كان يتوظَّف كواحدٍ من أعظم تكنيكات الإغراء (لنستدع فيلم «أن تملك وأن لا تملك»(vii))، تطلب لورين باكال من همفري بوجارت أن يشعل لها السيجارة). اليوم، الناس الوحيدون الذين يدخِّنون على الشاشة هم الإرهابيُّون العرب، ومجرمون متنوِّعون آخرون أو الأبطال المضادون، وحتَّى إمكانية حذف مشاهد السجائر من الأفلام الكلاسيكية نوقشت. المحظور الجديد نفسه يشير إلى نقلة أوسع في وضع الأخلاق: بينما ركز كود هيز على الأيدولوجي وفرض الأكواد الجنسية والاجتماعية، فالأخلاقيّات الجديدة تركّز على الصحة. السيِّئ هو ما يُهدِّد صحَّتنا وعيشنا السليم (40) .

من الأعراض هنا هو الدور الغامض لـ«السيجارة الإلكترونية»، التي تتوظّف مثل السكر الخالي من السكر: أداة إلكترونية تحاكي تدخين التبغ عن طريق إنتاج رذاذ لتدخينه مع الإحساس والمظهر وغالبًا الطعم ومادّة النيكوتين لتدخين سجائر التبغ، وإن كانت بدون رائحته وأيضًا، كما يبدو، بدون

(معظم) مخاطره الصحِّية. معظم السجائر الإلكترونية تحتوي ذاتيًّا على أدوات دائرية بحجم القلم الجافّ، مصمّمة لتماثل السيجار أو السجائر الحقيقية. السجائر الإلكترونية أثبتت أنَّها عصيّة على التصنيف أو الضبط. هل هي ذاتها مخدَّرات؟ منتج طبِّي؟ على سبيل المثال فبعض الخطوط الجوِّية منعتها لأنَّه تُظهِر «سلوك إدماني» يمكن أن يزعج الركاب الآخرين؛ خطوط أخرى ستعرضها للبيع أثناء الرحلات.

ولكن مَن هو هذا الآخر(viii) الذي يزعجنا سلوكه الإدماني ـ باختصار؛ يُظهِر متعته المفرطة ـ إلى هذا الحدِّ؟ إنَّه غير مختلف عمَّن يُطلَق عليه في التقليد اليهودي ـ المسيحي «الجار». الجار بالتعريف يتحرَّش، و«التحرُّش» هي كلمة أخرى من هذه الكلمات التي برغم ما يبدو من أنّها تشير لحقيقة مُعرَّفة بوضوح، فهي تتوظّف بطريقة غامضة جدًّا وتؤدي لغموض أيدولوجي. ما هو المنطق الداخلي للخطاب العادي المتعلِّق بالتحرُّش الجنسي؟ الإغواء اللا سيمتري ذاته ـ عدم التوازن بين الرغبة وموضوعها ـ قد رُفِض. في كلِّ مرحلة من العلاقة الإيروتيكية، يبدو التبادُل العقدي مع الاتفاق المشترك هو فقط المسموح له. بهذه الطريقة فالعلاقة الجنسية يتمُّ نزع جنسانيتها، وتصبح «صفقة»، بطريقة تبادل السوق للمكافِئات بين الشركاء الأحرار والمتساوين، إذ يصبح موضوع التبادل هو اللذَّة. التعبير النظري لهذا الانتقال للذّة يشار إليه بالنقلة من فرويد/لاكان إلى فوكو: من الجنسانية والرغبة إلى اللذات منزوعة الجنسانية التي تكافح للوصول لأقصى «الواقعي» الخام. التوسُّع المتفجِّر للبورنوجرافي في الإعلام الرقمي هو مثال لهذا النزع الجنساني عن الجنس. الوعد يكون «جنس أكثر دائمًا»، أن تُظهِر كلَّ شيء، أكثر وأكثر من الواقع الخام، من الإيلاج باليد المتطرِّف(ix) (المفضّل بالنسبة لفوكو) إلى أفلام التعذيب(x)، ولكن كلّ ما تجلبه هو إعادة إنتاج لا ينتهي من الفراغ والإرضاء الزائف. الإرضاء الوحيد الذي يمكن أن يحصل المرء عليه من اختصار الجنسانية إلى كشف نسوي لإيلاج الأعضاء الجنسية هو متعة jouissance مستمنية بلهاء (41) .

داخل مثل هذا الاقتصاد الليبيدي، فالعلاقة مع الآخر تُستَبدَل تدريجيًّا بما عمده لاكان المتأخّر باللفظ المولّد lathouses les ـ أدوات موضوع المستهلك التي تجتذب الليبيدو مع وعد بتقديم لذّة مفرطة، ولكنّها في الحقيقة فقط تُعيد إنتاج النقص ذاته. من عقدين مضيا، عُرِض إعلان بيرة ساحر في التلفزيون البريطاني؛ جزؤه الأوّل مَثل مشهدَ قصصٍ شعبيّةٍ معروفًا: تسير فتاة على جدول وترى ضفدعًا، تأخذه بلُطفٍ في حجرها، وتُقَبِّله، وبعد ذلك

بالطبع يتحوَّل الضفدع بشكل مُعجِز إلى شابٍّ وسيمٍ. على أيِّ حالٍ فالقصّة لا تنتهي هنا: بعد ذلك يُعانق الشابُّ الفتاة ويُقَبِّلها، وهي تتحوّل على الفور إلى زجاجة بيرة، يحملها الشابُّ بيده منتصرًا. بالنسبة للمرأة، فالفكرة هي أنَّ حبَّها وعاطفتَها (التي تشير إليها القُبلة) تُحَوِّل الضفدع القبيح إلى رجل جميل، حضور قضيبي مكتمل؛ بالنسبة للرجل، فالفكرة هي اختصار المرأة إلى موضوع جزئي، علّة رغبته (الموضوع أ الصغير the petit objet a)(xi). القلب غير المتوقّع هنا بالتالي يوضّح بشكلٍ كفءٍ النقلة من الجار إلى الـ lathouse.

بشكلٍ مشابهٍ فصعودُ التصحيح السياسي وزيادة العنف المتشارك الشخصي يقدِّم وجهين للعُملة نفسِها. ناقش جان ـ كلود ميلنر أنَّه طالما كانت الفرضية الأساسية للتصحيح السياسي هي اختصار الجنسانية إلى رضًا عقديّ مشترك، فحركة حقوق المِثْليّين تصل إلى الذروة بشكل لا يمكن تجنُّبه في العقود التي تشترط أشكالًا متطرّفة من الجنس السادي المازوخي (معاملة الشخص ككلبٍ في المُقدّمة، تجارة العبيد، التعذيب، وحتّى القتل بالتراضي) (42) . في مثل هذه الممارسات فحرّية سوق العقد تُعلي نفسها: تجارة العبيد تصبح التأكيد المطلق على الحرّية. وكأنّ موتيف «كانط مع ساد(xii)» يصبح واقعًا بطريقة غير متوقّعة.

هناك بالتالي شيئان واضحان؛ أولًا؛ لو كان على توماس دي كوينزي(xiii) أن يعيد كتابة الجمل الأولى من مقاله الشهير «الجريمة تعتبر واحدة من الفنون الجميلة» اليوم، فهو سيغير بلا شكٍّ الكلمة الأخيرة (المماطلة): «لو غمس رجل نفسه في جريمة قتل، فقريبًا جدًّا لن يفكّر كثيرًا قبل السرقة ومن السرقة سيتحوّل إلى الشرب ونقض السبت، ومن هذا إلى تجاوز الأدب والتدخين في الأماكن العامّة»(xiv). وثانيًا المشكلة المتضمّنة هنا هي حبُّ قريب المرء ـ كالعادة، يضغط ج. ك شسترتون على الجرح: «يخبرنا الكتاب المُقدّس أن نحبَّ أقرباءنا، وأن نحبَّ أيضًا أعداءنا؛ ربَّما لأنَّهما عامّة الأشخاص أنفسهم». إذن ما الذي يحدث عندما يردّ الأقرباء الإشكاليُّون الضربات؟

على الرغم من أنَّ اضطرابات المملكة المتَّحدة في أغسطس 2011 اشتعلت بسبب الموت المريب لمارك دوجان، فقد كان من المقبول عامة أنَّها عبَّرت عن قلقٍ أعمق، ولكن من أيٍّ نوع؟ بشكلٍ مشابهٍ للاضطرابات في ضواحي باريس عام 2005، فالمتظاهرون بالمملكة المتَّحدة لم يكن لديهم رسالة ليقدِّموها. التفاوت بين تظاهرات الطلاب الضخمة في نوفمبر 2010 التي

تحوّلت أيضًا إلى العنف أمر واضح؛ لقد كان لدى الطلاب رسالة ـ رفض إصلاحات الحكومة للتعليم العالي. هذا هو سبب صعوبة تحميل اضطرابات 2011 بمصطلحات ماركسية، كمؤشّر لبزوغ ذات ثورية؛ الأكثر ملاءمة هنا هو الفكرة الهيجلية عن «الرعاع» ـ والتي تشير إلى هؤلاء الخارجين عن الفضاء الاجتماعي المُنظّم، الممنوعين من المشاركة في الإنتاج الاجتماعي، والقادرين على التعبير عن حنقهم فقط في شكل الاضطرابات «اللا عقلانية» للعنف الهدَّام، أو ما يطلق عليه هيجل «السلبية المجرَّدة». ربَّما تكون هذه هي الحقيقة المختبئة عند هيجل، عن فكره السياسي: كلّما أذعن المجتمع إلى دولة منظّمة جيّدًا وعقلانية، عادت السلبية المجرَّدة للعنف «اللا عقلاني».

قيل لنا إنَّ أحداث 1989-91 ـ تفسّخ الأنظمة الشيوعية ـ أشارت إلى نهاية الأيدولوجيا. عصر المشاريع الأيدولوجية الكبرى انتهى حتميًّا والكارثة الشمولية انتهت ونحن ندخل إلى عصر جديد من السياسة البراجماتية العقلانية وهكذا. على أيّ حال فإذا كان الكلام الشائع بأنَّنا نعيش في عصر ما بعد أيدولوجي له أيّ معنى في المطلق فهو هنا، في هذه الاضطرابات العنيفة القائمة، التي أصبحت ملحوظة. أثناء اضطرابات المملكة المتّحدة في 2011، لم تُقَدَّم مطالب محدّدة من المتظاهرين: ما كان لدينا هو مستوى الصفر من التظاهر، أفعال عنيفة لا تطالب بشيء. كانت هناك مفارقة في مشاهدة علماء الاجتماع والمثقّفين والمعلّقين يحاولون أن يفهموا ويساعدوا. محاولين بلا جدوى أن يترجموا التظاهرات بلغتهم المألوفة، ولم ينجحوا سوى في زيادة غموض اللغز الرئيسي الذي قدّمته الاضطرابات.

المتظاهرون برغم أنَّهم غير متمتّعين بامتيازات بشكلٍ مؤثّر وهم في الواقع مُقصَون، لكنَّهم ليسوا بأيِّ حال ممن يعيشون على حدِّ الجوع أو ممن وصلوا إلى مستوى عيش الكفاف. الناس في أوضاع مادّية أكثر بشاعة، وحتَّى في أحوال القمع الجسدانية والأيدولوجية، يكونون قادرين على تنظيم أنفسهم في تمثيلات سياسية بأجندات واضحة. حقيقة أنَّ المتظاهرين ليس لديهم برنامج هي نفسها حقيقة يجب أن تُفسّر، حقيقة تخبرنا الكثير عن مأزقنا الأيدولوجي السياسي: ما نوع العالم الذي نسكنه والذي يحتفي بنفسه كمجتمع الاختيار، ولكنَّ البديل الوحيد المتاح فيه ضدَّ الوفاق الديمقراطي المفروض هو شكلٌ من التنفيس الأعمى؟ الحقيقة الحزينة التي تقول إنّ معارضة النظام لا تستطيع أن تفصح عن نفسها في صورة بديل واقعي أو مشروع يوتوبي متماسك على الأقلّ، ولكنَّها فقط تأخذ شكل الاضطراب الخالي من المعنى، هي مؤشّر خطير لعصرنا. أيّ وظيفة مفيدة لحرّية

اختيارنا ـ تلك المحتفى بها ـ عندما يكون الخيار الوحيد هو في الحقيقة بين اللعب وفقًا للقواعد أو العنف الهدّام «ذاتيًّا»؟

زعم آلان باديو أنَّنا نعيش في مساحة اجتماعية تُختَبر بشكل متنامٍ على أنَّها «بلا ـ عالم»: داخل هذا الفضاء، فالعنف الخالي من المعنى هو شكل التظاهر الوحيد الممكن تبنيه. حتَّى مُعاداة السامية النازية فتحت عالمًا بغض النظر عن بشاعته: هي وصفت موقفًا عن طريق تحديد عدو، «المؤامرة اليهودية»؛ حدَّدت هدفًا ووسائل الوصول إليه. كشفت النازية الواقع بطريقة أنَّها سمحت للذوات أن تسعى لخريطة إدراكية عالمية، تلك التي تضمّنت فضاءً لانغماسها ذي المعنى. ربَّما هنا علينا أن نُحدِّد واحدة من المخاطر الرئيسية في الرأسمالية؛ فعلى الرغم من أنَّ الرأسمالية عالمية، وتحيط العالم كلّه، فهي تحافظ على المعنى الدقيق للوضع الأيدولوجي «اللاـ عالمي»، مُجَرِّدة الغالبية العظمى من الناس من أيِّ توجُّهٍ معرفي ذي معنى. الرأسمالية هي أوّل نظام اجتماعي ـ اقتصادي يزيل الكلّية عن المعنى؛ لا توجد في النهاية «وجهة نظر رأسمالية» عالمية، لا توجد «حضارة رأسمالية» منضبطة. الدرس الأساسي في العولمة هو بالضبط أنَّ الرأسمالية يمكن أن تُوَفِّق نفسَها مع كلِّ الحضارات، من المسيحية إلى الهندوسية أو البوذية، من الغرب إلى الشرق. البُعد الرأسمالي العالمي يمكنه فقط أن يتشكّل في مستوى الحقيقى ـ بدون ـ معنى، كواقع ميكانيزمات السوق العالمي.

هذا هو سبب أنَّ كلًّا من ردود الفعل المحافظة والليبرالية تجاه اضطرابات المملكة المتّحدة فاتها المعنى. ردّ الفعل المحافظ كان متوقَّعًا: لا يوجد تبرير لمثل هذا التخريب، ويجب أن تُستَخدَم كلّ الوسائل الضرورية لاستعادة النظام، وما نحتاج إليه لمنع انفجارات أكبر من هذا النوع ليس التسامح والتدخّل المجتمعي ولكن الانضباط الأكبر، والعمل الكثير والإحساس بالمسئولية. الزائف في هذه الرؤية ليس فقط أنَّها تتجاهل الموقف الاجتماعي اليائس الذي دفع الشباب لمثل هذه الاضطرابات العنيفة، ولكن ـ وربّما الأهم ـ طريقة رَجْع صدى هذه الاضطرابات في مقابل فرضيّات الأيدولوجيا المحافظة المختبئة ذاتها. لنرجع إلى التسعينيّات من القرن الماضي، عندما أعلن الحزب المحافظ البريطاني عن حملته سيئة السمعة «العودة للأصول»، وإضافتها البذيئة التي كانت مُوَجَّهة بوضوح من قبل نورمان تيبيت(xv): «لا تخجل من كشف الأسرار القذرة للاوعي المحافظ»: «الإنسان ليس فقط حيوانًا اجتماعيًّا بل هو أيضًا حيوانٌ إقليمي؛ ويجب أن يكون جزء من أجندتنا موجَّهًا لإرضاء هذه الغرائز الأساسية المتعلّقة بالقبَلية

والإقليمية» (43) . هذا بالتالي ما كانت تدور حوله حملة «العودة للأصول»: إعادة تأكيد «الغرائز الأساسية» البربرية الرابضة تحت الظاهر من المجتمع البرجوازي المتحضر. أولسنا نقابل في الاضطرابات العنيفة الأخيرة هذه الغرائز الأساسية نفسها ـ ليس في الطبقات الدنيا المنزوعة الامتيازات، ولكن في الأيدولوجيا الرأسمالية المماثلة ذاتها؟

لنعد لزمنٍ أبعدَ وهو الستينيات من القرن الماضي، قدّم هربرت ماركوز مفهوم «إبطال التسامي القامع»(xvi) ليشرح «الثورة الجنسية»: الدوافع الإنسانية يمكن أن يَبطُل تساميها، وتُجَرَّد من غطائها المتحضّر، وتظلّ تستعيد صفتها «القامعة» ـ أليس هذا النوع من «إبطال التسامي القامع» هو ما نراه في الشوارع البريطانية اليوم؟ ألا يتدنّى الناس إلى «وحوش طبيعيّين»، بل إلى «الوحش الطبيعي» المُحدّد تاريخيًّا والمُنتَج من الأيدولوجيا الرأسمالية ذاتها، المستوى صفر من الذات الرأسمالية. في الندوة 18 (Le psychanalyste du savoir, 1970-71، غير منشورة)، يلعب لاكان بفكرة الخطاب الرأسمالي المُحَدَّد (أو خطاب الرأسمالي) الذي هو مُماثل لخطاب السيّد، ولكن مع موضعين أوّلين متبادلين (من على اليسار): $ يتّخذ موضع الوكيل، والسيد ـ الدال موضع الحقيقة:

$$\frac{\$}{S_1}\ \frac{S_2}{a}$$

(xvii)

الخطوط المتّصلة تظلّ نفسها كما في خطاب السيّد(

$$\$ - a,\ S_1 - S_2$$

ولكنّهم يمضون بشكل قطري(xviii): بينما الوكيل هو نفسه كما في خطاب الهيستيري، فالذات (المنقسمة) لا تربط نفسها بالسيّد، ولكن بفائض المتعة؛ «مُنتَج» الدورة الرأسمالية. كما في خطاب السيّد، فـ «الآخر» هنا هو معرفة العبد (أو بشكل أكبر، المعرفة العلمية)، المُسَيطَر عليها من قَبَل السيّد الحقيقي، رأس المال نفسه. (44)

عنف المملكة المتّحدة الحضري بالتالي لا يمكن تعويله فقط على الفقر أو نقص الآفاق، أو انحلال الأسرة والروابط الاجتماعية الأخرى. كما في شكل الذاتية المناسبة لهذه المنظومة، فربّما نبدأ بـ «الغريب» القصيدة النثرية الشهيرة لبودلير:

«أخبرني أيَّها الرجلُ الملغز، مَن تحبّه أكثر، أباك،

أمّك، أختك، أم أخاك؟
ليس لديّ أبٌ ولا أمٌّ ولا أختٌ ولا أخ.
أصدقاؤك؟
الآن أنت تستخدم كلمة لم أعرف أبدًا معناها.
وطنك؟
أنا لا أعرف أيَّ موضع يقع فيه.
الجمال؟
كان بإمكاني حقًّا أن أحبّه؛ كآلهةٍ خالدة.
الذهب؟
أكرهه كما تكره أنت الله.
إذن، ما الذي تحبُّه أيُّها الغريب العجيب؟
أحبُّ الغيوم... الغيوم... التي تمرُّ... بالأعلى... بالأعلى
... الغيوم الرائعة!» (45)

ألا يقدّم هذا «الرجل الملغز» بورتريه لمدمن الإنترنت؟ وحيدًا أمام الشاشة، ليس لديه أبٌ ولا أمٌّ ولا وطنٌ ولا إله ـ كلّ ما يحتاجه هو غيمة رقمية متّصل بها جهاز الإنترنت الخاصّ به. الناتج الأخير من مثل هذا الوضع بالطبع أنَّ الذات نفسها تتحوّل إلى «غيمة في بنطلون»، مع تجاهل الرابط الجنسي كشيء مزعج جدًّا. في عام 1915 دخل فلاديمير ماياكوفيسكي عربة قطار لم يكن فيها جليسٌ آخرُ سوى امرأة شابّة، وليدفع عنها القلق قدّم لها نفسه قائلًا: «أنا لست رجلًا، أنا غيمة في بنطلون». بعدما صدرت الكلمات من شفتيه اكتشف أنَّ الجملة تصلح بشكلٍ جيّد لتوضع في قصيدة وبدأ في كتابة عمله البارز الأوّل، قصيدة «غيمة في بنطلون» (46) :

«لم يعد رجلًا ذا مهمَّة
شيء مبتل
ولطيف
ـ غيمة في بنطلون».

بالتالي كيف يمارس مثل هذا «الغيمة في بنطلون» الجنس؟ إعلان بالخطوط الجوِّية المتَّحدة(xix) في مجلّات الطائرات بدأ بهذا الاقتراح: «ربُّما هذا هو الوقت للاستعانة بمتعهد... من أجل حياتك العاطفية». يمضي الإعلان قائلًا: «يستأجر الناس محترفين ليهتموا بالعديد من الجوانب في حيواتهم، لذا لِمَ لا نستخدم محترفين ليساعدونا على إيجاد شخص خاصٍّ؟ نحن محترفون في العلاقات ـ هذا هو ما نفعله كل يوم» (47) . بعد العهد بالعمل اليدوي

(ومعظم التلوُّث) إلى دول العالم الثالث، وبعد العهد بـ (معظم) التعذيب إلى الديكتاتوريات (الذين ربَّما تدرَّبُوا على التعذيب عن طريق الولايات المتّحدة والمتخصّصين الصينيّين)، وبعد العهد بحياتنا السياسية إلى الخبراء الإداريِّين (الذين همّ أقلُّ جدا من أن يتحمَّلُوا المَهمَّة ـ انظر إلى الأغبياء الذين يتنافسون في انتخابات الحزب الجمهوري) ـ لِم لا نأخذ هذه العملية إلى ناتجها المنطقي ونفكّر في التعهُّد بالجنس نفسه؟ لِم نضع على عاتقنا جهد الإغراء بكلِّ ارتباكاته المتضمّنة؟ بعد أن نتَّفق أنا وامرأة على ممارسة الجنس، فكلٌّ منّا يحتاج فقط إلى تحديد بديل أكثر شبابا بحيث يكون أثناء ممارستهم الحب (أو بدقة أكبر بينما كلٌّ منَّا يمارس الحُبَّ من خلالهم) نستطيع أن نتناول شرابًا ونُجري حوارًا هادئًا وبعد ذلك نعود لمساكننا لنستريح ونقرأ كتابًا جيّدًا. بعد مثل هذا الانفصال، فإن الطريقة الوحيدة لإعادة الاتصال بالواقع ستكون ـ بالطبع ـ من خلال العنف المُجرّد. ردُّ فعل اليسار الليبرالي تجاه الاضطرابات ليس أقلّ توقُّعًا، كان التركيز على شعاراتهم المُكرَّرة عن البرامج الاجتماعية وجهود الدمج المتجاهلة؛ فشل هذه الأشياء جَرَّد الجيل الشابّ من المهاجرين من أيِّ فرصة لحياة اجتماعية واقتصادية كريمة. بدلًا من الانغماس في خيالات الانتقام المحافظ، علينا أن نبذل الجهد لفهم الأسباب الأعمق لاضطراباتهم العنيفة: هل يمكننا تخيّل ماذا يعني أن تكون شابًّا يعيش في منطقة مختلطة عنصريًّا، مُشتبَهًا فيه بشكل مسبق، ويتحرُّش به البوليس، ومحاطًا بالفاقة والأُسر المُفكَّكة، ليس فقط عاطلًا ولكن غالبًا لا يمكن توظيفه، بلا أمل في المستقبل؟ في اللحظة التي نضع كلّ هذا في الاعتبار ستتضّح الأسباب التي أخرجت هؤلاء الناس إلى الشارع ـ كما هو مفترض. المشكلة في وجهة النظر تلك هي أنّها فقط تذكر الأحوال الموضوعية للاضطرابات، متجاهلة بُعدَها الذاتي: أن تمارس الشغب هو أن تُطلِق تصريحًا ذاتيًّا، أن تُعلِن ضمنيًّا كيف يرتبط المرء بأحواله الموضوعية، وكيف يجعلها المرء ذاتية. نحن نعيش في عصر السينيكية(xx) وفيه يمكننا أن نتخيّل متظاهرًا تمَّ القبض عليه وهو يسرق ويحرق وضُغِط عليه لمعرفة أسباب عنفه، سنجد أن سيبدأ فجاة في الكلاُم كعامل اشتراكي، أو عالم اجتماع، أو عالم نفس اجتماعي، مشيرًا إلى تقلُّص الحراك الاجتماعي، وتزايد عدم الأمان الاقتصادي، وتفسّخ السلطة الأبوية، ونقص الحبِّ الأُموميّ في طفولته المبكّرة. هو يعلم ماذا يفعله، ولكنّه يفعله مع ذلك، كما في الأغنية الشهيرة «استمع أيُّها الضابط كروبكي» من «قصّة الحيِّ الغربي»(xxi) لليونارد بيرنستاين (الكلمات لستيفن سوندهايم)،

التي تحتوي على جملة «جنوح الأحداث هو مرض اجتماعي صريح»:

«لم نحصل على الحُبِّ...
الذي يحقُّ لكلّ طفلٍ الحصولُ عليه..
نحنُ لسنَا جانحين..
نحنُ غيرُ مفهومين..
في أعماق داخلنا هناك طيبة
...
أبي يضرب أُمِّي..
أُمِّي تصفعُني..
جَدِّي شيوعي..
جَدَّتي تبيع المخدَّرات..
أختي لديها شارب..
أخي يلبس فستانًا..
يا ربِّي الرحيم، هذا سبب كوني ضائعًا
...
الصبيُّ لا يريد أن يُشتَم
هو يريد وظيفة مُفيدة..
المجتمع خدعه بقذراة..
وهو اجتماعيًّا مريض
...
قالوا لي: احصل على وظيفة؛
غبي يُقدِّم الصودا..
ما يعني أنَّني أحمق
أنا لست عدوًّا للمجتمع..
أنا عدوٌّ للعمل»

مثل هذه الذوات لا تمثّل ببساطة مرضًا اجتماعيًّا، إنَّها تُعلن عن نفسها لتكون تجسيدات للمرض، وتُقَدِّم بشكل مفارق وجهات نظر مختلفة لمأزقهم (بالضبط بالكيفية التي سيصفها بها العامل الاشتراكي، أو عالم النفس أو القاضي). في النهاية فلا معنى للتفكير في أيِّ ردِّ الفعل على الاضطرابات، المحافظ والليبرالي، هو الأسوأ: كما كان سيشير ستالين، كلاهما سيِّئان، وهذا يتضمَّن التحذير الذي أعلنه الجانبان عن الخطر الحقيقي لهذه الاضطرابات، الكامن في ردّ الفعل المتوقّع بسهولة لـ«الأغلبية الصامتة». ردّ الفعل هذا

(الذي لا يجب بالطبع أن يتمَّ التعامل معه كردٍّ فعل ببساطة) حدث في صورة نشاط «قبَلي» بطريقته؛ كما في المجتمعات المحلّية (التركية، الأفرو ـ كاريبية، السيخ...) التي شكّلت سريعًا وحداتها الأهلية لحماية ممتلكاتها التي حصلت عليها بصعوبة. هنا أيضًا علينا أن نرفض النصائح المتعلّقة بأيّ جانب علينا أن ندعم في هذا الصراع: هل أصحاب المحلّات الصغيرة يدافعون عن البرجوازية التافهة ضدَّ المتظاهرين الحقيقيّين وإن كانوا عنيفين ضدَّ النظام، أم أن المُمثّلين عن الطبقة العاملة الحقيقية مقاومون لقوًى التفسُّخ الاجتماعي؟ عنف المتظاهرين غالبًا ما يقتصر توجِيهه ضدَّ ممتلكاتهم. السيّارات التي احترقت والمتاجر التي سرقت لم تكن من المناطق الأغنى، كانت من الممتلكات المُتحصّل عليها بصعوبة من الطبقة نفسها التي نما داخلها المتظاهرون. الحقيقة الحزينة أنَّ الموقف أصبح صراعًا بين جانبين من الفاقدين للامتيازات: هؤلاء الذين لا يزالون ناجحين في التوظُّف داخل النظام وهؤلاء الغاضبين جدًّا، لدرجة استمرارهم في فعل هذا والقادرين فقط على مهاجمة الجانب الآخر من مجتمعهم. الصراع الذي يدعم الاضطرابات بالتالي ليس صراعًا بين جزئين مختلفين من المجتمع؛ هو في ذروته الراديكالية صراع بين اللا ـ مجتمع والمجتمع، بين هؤلاء الذين ليس لديهم شيء ليخسروه وهؤلاء الذين لديهم كلّ شيء ليخسروه، بين هؤلاء الذين بلا مصلحة في مجتمعهم، وهؤلاء الذين لديهم المصالح العُظمى.

لكن لِم اندفع المتظاهرون تجاه هذا النوع من العنف؟ زيجمونت باومان(xxii) كان على الطريق الصحيح هنا عندما وصف الاضطرابات بأفعال «المستهلكين المنتقصين وغير المؤهّلين». أكثر من أيٍّ شيء آخر، فالاضطرابات كانت كرنفالًا استهلاكيًّا للهدم، تعبير عن رغبة التملُّك نُفِّذت بعنف عندما أصبحت غير قادرة على إدراك نفسها بالطريقة «المنضبطة» (عن طريق التسوُّق). هكذا بالطبع تضمّنت الاضطرابات أيضًا على لحظة تظاهر أصيل، نوع من الردِّ الساخر من الأيدولوجيا الاستهلاكية التي تحيطنا في حيواتنا اليومية: «أنتم تدعوننا إلى الاستهلاك بينما تجرِّدوننا على الفور من إمكانية فعل ذلك بشكل منضبط ـ لذلك نفعل ذلك هنا بالطريقة الوحيدة المتاحة لنا!» بالتالي فالعنف بطريقة ما أوضح حقيقة «مجتمعنا ما بعد الأيدولوجي» مُظهِرًا بطريقةٍ ملحوظة وصعبة القوّةَ المادِّية للأيدولوجيا. المشكلة في أعمال الشغب لم تكن في عنفها ذاته، ولكن في حقيقة أنَّها لم تكن تأكيدًا ـ ذاتيًّا حقًّا ـ بمصطلحات نيتشوية، كانت مرتكسة، وليست فاعلة، غضب عاجز ويائس مُقنَّع كإظهار للقوّة، حسد مُقَنَّع على أنّه

كرنفال منتصر.

أحد المخاطر هو أنَّ الدينَ سيأتي ليسدَّ الفراغ ويستعيد المعنى. بكلماتٍ أخرى، فأعمال الشغب تحتاج أن توضعَ في سلسلةٍ يشكلونها بنمطٍ آخرَ من العنف يُدرَك من قبل الغالبية الليبرالية كتعديدٍ لطريقتنا في العيش: الهجمات الإرهابية والتفجيرات الانتحارية. في كلتا الحالتين، فالعنف والعنف المضادّ مشتبكان في دائرة بشعة مميتة، وكلّ منهما يولد القوى ذاتها التي يحاول محاربتها. في كلتا الحالتين فنحن نتعامل مع عملية تنفيس(xxiii) عمياء، حيث البديل الوحيد للعنف هو القبول الضمني للعجز. بالمقارنة بأعمال شغب باريس والمملكة المتّحدة التي تُفهَم على أنَّها تظاهرات «من المستوى صفر»؛ اضطرابات عنيفة لا تطالب بشيء، فالأعمال الإرهابية يتمُّ تنفيذها وفقًا للمعنى المطلق المُقدّم بواسطة الدين.

ولكن بعد ذلك فهناك الانتفاضات العربية. ألا تقدّم مثلًا على فعل المقاومة الجمعي الذي يتجنّب الخيار الزائف بين العنف الهدّام «ذاتيا» والأصولية الدينية؟

هوامش الفصل الخامس

(i) الترجمة الأقرب للمصطلح هي «المتعة» ولكن الأصل الفرنسي يضم أيضا مفهوم متعة الأورجازم الجنسي، لذلك سيتم إلحاق اللفظ الفرنسي مع الترجمة المذكورة، خاصة أن اللفظ الفرنسي هو المتفق عليه في الترجمة الإنجليزية للمصطلح. وفي حين يذكر مصطلح المتعة الإنجليزي فلن يلحق به اللفظ الفرنسي.

(ii) Edelman Lee أستاذ لغة إنجليزية أمريكي بجامعة تاتس، وأحد المساهمين في اتجاه «النظرية الشاذة»، Theory Queer.

(iii) أسماء العقاقير مركبة من ألفاظ «المني» و«الخصية».

(iv) Catherine the Great (1729-1796) إمبراطورة روسيا من 1762 إلى نهاية حياتها.

(v) إيدا باور أو دورا وفقا لتسمية سيجموند فرويد كانت الحالة الهيستيرية التي ناقشها في كتابه: «أجزاء من تحليل حالة في الهيستريا».

(vi) Hays Code الإشارة إلى مجموعة القواعد الرقابية المفروضة على إنتاج الأفلام في هوليود والتي بدأت عام 1934 في عهد رئيس الرقابة آنذاك ويل هيز واستمرت حتى عام 1968.

(vii) To Have and to Have Not إنتاج عام 1944

(viii) يفرّق جاك لاكان بين مصطلحي الآخر other بالحرف الأول الصغير (بالفرنسية autre)، والآخر Other بالحرف الأول الكبير (بالفرنسية Autre)، فالمفهوم الأول متعلق بالصورة المنعكسة للأنا (ego) وهو يندرج تحت مفهوم المتخيل، في حين أن الآخرالكبير يعبّر عن آخرية أكثر جذرية، تتعالى على الآخرية المتوهمة للمتخيل، وقد تصدق على اللغة والقوانين، لذلك فهي تندرج تحت مفهوم «الرمزي»، ويرى لاكان أن «اللا وعي» وفقا للتحليل النفسي هو الذي يمثل «خطاب» الآخر الكبير. عندما نذكر الآخر الكبير في الكتاب سيكون هذا من خلال حروف ضخمة في حين سنذكر الآخر الصغير بدون هذا التضخيم.

(ix) Fisting.

(x) Snuff Movies.

(xi) objet petit a المصطلح يعبر عن موضوع الرغبة الذي نبحث عنه في الآخر الصغير، مصطلح lathouse. في المقابل يشير إلى الموضوعات المعدة مسبقا من قبل البنى الخارجية لتحل محل objet petit a.

(xii) هي رؤية طرحها جاك لاكان في في محاضرته عن «أخلاقيات التحليل النفسي» عام 1958، ومقاله «كانط وساد» عام 1963، واهتم بها وشرحها سلافوي جيجيك في مقاله «كانط وساد الثنائي المثالي»، وهنا يتم طرح أن الثنائي الذي يبدو أنه في قمة التضاد؛ كانط الأخلاقي التام، وساد اللا أخلاقي التام، هما متشابهان في موقفهما الأخلاقي المتعالي واللا مبالي.

(xiii) Thomas de Quincey (1785-1859) كاتب إنجليزي مشهور بكتابه (اعترافات مدمن أفيون).

(xiv) يضع جيجيك جملة «... التدخين في الأماكن العامة» محل كلمة «المماطلة» الموجودة بالنص الأصلي لدي كوينزي.

(xv) Norman Tebbitt (1930) سياسي بريطاني، عضو في الحزب المحافظ الذي رأسه من الفترة من 1985 إلى 1987

(xvi) repressive desublimation

(xvii) تجدر الإشارة إلى أن رمز الـ S_1 يشير إلى الدال السيد Master Signifier، في حين رمز الـ S_2 يشير إلى المعرفة، أما الـ a تشير إلى الآخر الصغير (autre -other)، أو المتعة المفرطة، والـ $\$$ تشير إلى الذات المنقسمة. الصيغة المذكورة هنا والتي تشير إلى خطاب الرأسمالي تختلف عن الصيغ المتعلقة بالخطابات الأربعة الأخرى التي تبناها لاكان والتي تحتوي على الرموز نفسها.

(xviii) الترتيب الرمزي لخطاب السيد عند لاكان يكون كالآتي:

$$\frac{\$}{S_1}\ \frac{S_2}{a}$$

(xix) United Airlines الخطوط الجوية الرئيسية بالولايات المتحدة.

(xx) يشير المصطلح إلى الاتجاه الفكري المتشكك من التوجهات الإنسانية عموما.

(xxi) West Side Story الفيلم الأمريكي الغنائي الذي أنتج عام 1961.

(xxii)Zygmunt Bauman (1925) عالم اجتماع بولندي ماركسي.

(xxiii)passages à l'acte, وهو مصطلح لاكاني يعبر عن فعل ذي طابع عنيف أو إجرامي، وهي المسافة بين الفكرة أو الغرض العنيف وبين تنفيذه، أوالمسافة بين الآخر الكبير وبين البُعد الواقعي.

الفصل السادس

الشتاء، والربيع، والصيف، والخريف العربي

القطعة المُرَقَّمة بـ PO 24.1999 في متحف الفنِّ الإسلاميِّ بالدوحة هي طبق خزفي دائري بسيط من القرن العاشر من إيران أو أسيا الوسطى (نيسابور أو سمرقند)، قُطْره 43 سم، مُزَخرَف بكتابة سوداء في الأرضية الجانبية البيضاء بمَثَل منسوب ليحيى بن زياد: «وعاجزُ الرأيِ مِضيَاعٌ لفُرصَتِه، حَتَّى إذَا فَات أَمرٌ عَاتَبَ القَدَرَا»(i). مثل هذه الأطباق صُنعت لتُثير حوارًا مناسبًا بين الرجال المتعلِّمين أثناء وبعد الأكل ـ فنٌّ مَنسيٌّ ربَّما كان ممارسه العظيم الأخير هو إيمانويل كانط، وهي ممارسة غريبة على عصر وجباتنا السريعة، التي تُعرف فقط كوجبات عمل («غداءات عمل») وليس وجبات للتفكير.

بالإضافة إلى ذلك، فمثل هذا الدمج للطبق (كعملٍ فنّي) داخل محيطه (الوجبة) هو سمة عامّة في الفنِّ الإسلامي، في اختلاف واضح عن الممارسة الأوروبية التقليدية التي تعزل العمل الفنيّ في مساحة مُقدّسة في صالة المعرض، مُجَرَّدة له عن النشاطات اليومية (لذلك فعند دوشا(ii)، فالمبولة أصبحت عملًا فنيًّا في اللحظة التي عرضت فيها في معرض فنّي). بي(iii)، مهندس مبنى متحف الفنِّ الإسلامي، استوعب هذه السمة. عندما عمل على المبادئ الأساسية لتصميمه، أدرك أنَّه بدلًا من التعامل مع لعب الشمس والظلّ كعنصرٍ مُشَوِّش، عليه أن يوَظِّفه في مشروعه. إن تخيَّلنا مبنى متحف الفنِّ الإسلامي ببساطة كمبنى وكشيءٍ مُجرَّدٍ من كيفية لعب الضوء والظلّ في التأثير على إدراكنا له، فنحن أمام عمل غير مكتمل ـ الخطّ الذي يفصل أجزاء إشراق الشمس المبهر والأجزاء التي تبقى في الظل هي الجزء المكمّل للمبنى. والأمر نفسه يصدُق على طبقنا: من أجل أن نستوعبه كلّية كعملٍ فنّي، علينا أن نضعه بداخل عملية الأكل.

الناس الذين أكلوا في الطبق تبعوا إيقاعًا مؤقتًا محدّدًا: رسالته تكشّفت تدريجيًّا والطعام يتلاشى. على أيِّ حال فهنا تتمّ عملية أكثر تعقيدًا، فطالما كان الطبق ممتلئًا، يمكن غالبًا للمرء أن يقرأ بالفعل المثل مكتوبًا على الحوافّ؛ ما يتكشَّف تدريجيًّا بالتالي هو الرسم الموجود في المنتصف، وهو بوضوح رمزٌ لدائرية الحياة المشابهة للصورة الشهيرة للثعبان الذي يأكل ذيله. ولكن هل هذه «الدائرة العظيمة للحياة» هي الرسالة النهائية للطبق؟ ماذا لو كان الرسم المركزي هو بالأحرى نوع من الرمز الذي يتظاهر بأنَّه يقدّم الحقيقة المطلقة العميقة، ولكنّه في الحقيقة يقدّم فقط

سمة تافهة لحكمة زائفة؟

بكلماتٍ أخرى، أليس الرسمُ الدائريُّ في المنتصف يماثل هذه التكرارات العميقة: («الحياة هي الحياة»، «كلّ شيء وُلِد يجب أن يموت»، ...إلخ) التي فقط تغطّي على حيرتنا الأساسية بما هو مفترض أن يكون حكمة عميقة؟ نحن نستخدم مثل هذه الجمل عندما لا يكون لدينا شيء لنقوله ولكنّنا نريد مع ذلك أن نبدو حكماء. الطبيعة التافهة لمثل هذه الحكمة تكشف نفسها في انتهازية الأمثال: أيّ شيء يحدث يمكنك أن تصحبه بمثل ملائم؛ إن خاطر أحدهم مخاطرة كبيرة ونجح، يمكنك أن تقول «فقط من يخاطر بشكل عظيم، يصل لشيء عظيم!». إن فشل، يمكنك أن تقول: «لا يمكنك أن تسبح ضدَّ التيار». أو «كلَّما حلقت أعلى، كان سقوطك أصعب!» ومرّة أخرى سيبدو هذا عميقًا. دليلُ آخرُ على خواء مثل هذه الحكمة المثالية هو أنَّه ـ بغض النظر عن لبِّها ـ فالنتيجة ستظلُّ تبدو دائمًا كحكمة. «لا تقع في شرك مخايلات الحياة الأرضية وملاذّها، فكِّر في الأبدية كالحياة الحقيقية الوحيدة!» يبدو مثلًا عميقًا، ولكنَّ الأمر نفسه يصلح مع «لا تحاول أن تطمح لخيال الأبدية، استمتع بحياتك الأرضية، هي الحياة الوحيدة التي لديك!». ولكن ماذا عن « الرجل الحكيم لا يعارض الحياة الأبدية من أجل الحياة الأرضية، هو قادرٌ على أن يرى شعاع الأبدية يُنير في حيواتنا العادية»؟ أو مرّة ثانية «الرجل الحكيم يقبل الهُوّة التي تفصل حياتنا الأرضية عن الخلود، هو يعرف أنَّنا الفانون لا يمكن أن نجمع الاثنين معًا ـ الله وحده القادر على ذلك»؟

على أيٍّ حال فالمثل الذي على حافّة الطبق ليس مماثلًا بالضبط لهذا الشكل من الحكمة؛ «وعاجز الرأي مضياع لفرصته، حتى إذا فات أمر عاتب القدرا». دعنا نقلِّبَه: «عاجز الرأي هو الشخص الذي، بعد فقدان فرصته، لا يرى أنَّ فشله من عمل القدر». ببساطة فهذه الجملة شائعة دينيًّا، إذ يخبرنا الدين أن لا شيء يمكن إخضاعه للفرص فكلّ شيء قرّره القدر الغامض. ولكن المثل الموجود على الطبق، ولنقرأ بعمق، لا يقول ما يعارض هذا الشائع: رسالته ليست ببساطة: «لا يوجد قَدَرٌ، كلّ شيء خاضعٌ للفرص». ما رسالته إذن؟ فكِّر ثانيةً في البُعد المؤقّت لاستخدام الطبق: في بداية الوجبة، عندما يلاحظ الضيوف أولًا المكتوب على حوافّ الطبق الممتلئ، يتركونه كدرسٍ عن الانتهازية المتضمِّنة في الحصول على الفرص؛ على أيٍّ حال فعندما ينتهي الطبق يرون أنَّ الرسالة الحقيقية المختبئة شائعة، ويدركون أنَّ الحقيقة فاتتهم في الكتابة الأولى، فيعودون إليها، ويقرءونها

ثانية، وهناك فقط تواجههم في أنَّها ليست عن الفرصة في مواجهة القَدَر، ولكن عن شيء أكثر تعقيدًا وإثارة للاهتمام: عن كيف أنَّه في مقدورهم أن يختاروا قدَرَهم.

في ضواحي الدوحة هناك مخيّمٌ للعمّال المهاجرين. الأدنى في المستوى الاجتماعي بينهم قادمون من نيبال. هم لديهم الحرّية لزيارة وسط البلد فقط في أيّام الجمعة؛ على أيّ حال ففي أيّام الجمعة يحظر على الرجال العُزَّاب زيارة مولات التسوق ـ ولكن هذه بالطبع مجرَّد ذريعة، والسبب الحقيقي هو منع المهاجرين من الاختلاط مع المتسوِّقين الأغنى (العمّال المهاجرون يعيشون وحيدين في قطر؛ غير مسموح لهم ولا يمكنهم تحمّل تكلفة الإتيان بعائلاتهم معهم).

دعنا ننزل من أعالي الحفريّات وتاريخ الفنِّ إلى الحياة العادية ونتخيَّل مجموعة من العمّال النيباليِّين يستريحون على العشب بجنوب السوق المركزي في الدوحة في يوم جمعة. هم يأكلون وجبةً متواضعةً من الحمّص والخبز في طبقنا، يُفرغونه تدريجيًّا حتَّى تتّضح رسالة يحيى بن زياد. منهمكين في حوار، يقول واحد منهم: «لكن ماذا لو انطبق هذا علينا أيضًا؟ ماذا لو لم يكن قدرنا أن نعيش هنا كمنبُوذين؟ ماذا لو ـ بدلًا من الشكوى من قدرِنا ـ كان علينا أن ننتهز اللحظة ونغيّرها؟

المضمون الراديكالي التحرُّري في الإسلام ليس متوهّمًا ـ يمكننا أن نضع يدنا عليه في مكان غير متوقّع: الثورة الهايتية، «لحظة محدَّدة حقيقية في تاريخ العالم». كانت هايتي مستثناة من البدايات الحقيقية للصراع الثوري ضدَّ العبودية، والتي انتهت بالاستقلال في يناير 1804: فقط في هايتي كان إعلان الحرّية الإنسانية متوافقًا عليه كلّية، فقط في هايتي كان الإعلان مدعومًا برغم كلّ الخسائر، في مواجهة مباشرة مع النظام الاجتماعي والمنطق الاقتصادي لهذه الأيّام». لهذا السبب، «لا يوجد حدث واحد في التاريخ الحديث كلّه كانت تضمّناته أكثر تهديدًا للنظام العالمي المسيطر على الأشياء» (48) . ليس معروفًا بشكلٍ موسّع أنّ واحدًا من منظِّمي ثورة هايتي كان عبدًا أسودَ مبشِّرًا معروفًا بجون بوكمان Bookman (رجل الكتاب)، هذا الاسم الذي يشير إلى أنَّه متعلّم، وللمفاجأة الكبرى، فلفظ «الكتاب» لا يشير إلى الكتاب المُقدَّس بل إلى القرآن.

هذا يجعلنا نسترجع إلى الذهن التقليد العظيم للثورات الألفية «الشيوعية» في الإسلام، خاصّة «دولة القرامطة»، وثورة الزنج. القرامطة كانوا مجموعة ألفية إسماعيلية متركزة في شرق شبه الجزيرة العربية (البحرين اليوم)، حيث

أسّسوا جمهورية يوتوبية عام 899م. هم عادةً مُدانون؛ لأنَّهم حرّضوا على «قرن من الإرهاب»: أثناء موسم الحج عام 930م، استولَوا على الحجر الأسود من مكّة، هذا التصرُّف الذي اتخِذ من أجل لإشارة إلى أنَّ عصر الحُبِّ قد بدأ، ولا أحد عليه أن يطيع القانون فيما بعد. هدف القرامطة كان بناء مجتمع مبني على العقل والمساواة، الدولة كانت محكومة بمجلس مكوّن من ستّة، مع رئيس يكون من البداية ضمن شركائه. كلّ الممتلكات بداخل المجتمع فُرِّقت بعدل بين الأتباع، وعلى الرغم من أنَّ القرامطة كانوا منظمّين كمجتمع مغلَق، إلّا أنَّهم لم يكونوا مجتمعًا سريًّا: أنشطتهم كانت عامّة ومنتشرة بشكل مفتوح. صعودُهم كان مدفوعًا بثورة العبيد في البصرة، تلك التي خلخلت سلطة بغداد؛ «ثورة الزنج» تلك التي استمرت طوال 15 عامًا (869-883م) وشارك فيها أكثر من 500,000 عبدٍ، جُلبوا للمنطقة من جميع أنحاء الإمبراطورية الإسلامية؛ قائدها، العبد الأسود الذي يدعى «عليّ بن محمّد» صُدِم من معاناة العبيد الذين يعملون في أسواق البصرة، وبدأ في التحقّق من أحوال عملهم، وأنماط تغذيتهم. هو زعم أنّه من ذرّية الخليفة عليّ بن أبي طالب؛ وعندما لم يُقبَل زعمُه، بدأ في الدعوة لنظام مساواة راديكالي، يجب وفقًا له أن يحكم الرجل الأكثر كفاءة حتّى لو كان عبدًا عباسيًّا ـ لا عجب إذن ـ كالعادة ـ أنَّ المؤرّخين الرسميّين (مثل الطبري والمسعودي) أشاروا فقط للصفات «الوحشية والبشعة» للانتفاضة.
لنعُد إلى مشهد العمّال النيباليّين، لم لا يكون علينا أن نخطو خطوة أخرى لنتخيّل امرأة (هي أيضًا عاملة مهاجرة، هب أنها عاملة نظافة في فندق) وتقدّم لهم الطعام في طبقنا؟ حقيقة أنَّ المرأة لا تقدّم لهم فقط غذاءً للأكل ولكن أيضًا غذاء للفكر ـ الرسالة المنقوشة على الطبق ـ لها دلالة خاصّة متعلّقة بدور المرأة في الإسلام؛ محمد اعتقد في البداية أنَّ وحيَه هلوساتٌ شعريّةٌ، كان ردُّ فعلِه الفوريّ عليها: «لم يكن أحد من خلق الله أبغض إليّ من شاعر أو مجنون»(iv). المؤمن الأوّل برسالته ـ المسلمة الأولى، والتي أنقذته من كلّ من التشكّك غير المحتمل ودور مجنون القرية ـ كانت خديجة؛ امرأة. إذن ماذا لو كانت المرأة التي تخدم العمّال المهاجرين قد اختارت هذا الطبق الخاصّ بحكمة لتُذَكِّر الرجال بحقيقة أن كونها أدنى من سادتها هو أيضًا ليس مسألة قدرية ـ أو بالأحرى، أنّه قدر من الممكن تغييره؟ برغم أنّ الإسلام يُواجه مؤخرًا إعلامًا مسيئًا في الغرب بسبب الطريقة التي يعامل بها النساء، إلا أنَّنا يمكن أن نرى كيفية وجود مضمون مختلف تمامًا مختبئ تحت سطحه البطريركي.

هذه هي إذن الرسالة النهائية للقطعة المُرَقَّمة بـ PO 24.1999 في متحف الفنِّ الإسلامي: طالما نميل لنجعل الشرق في مواجهة الغرب بمصطلحات القدر والحرّية، فالإسلام يقف في موضع ثالث يتضمَّن مواجهة مزدوجة ـ لا الخضوع للقَدَر الأعمى ولا الحرّية لفعل ما يريده المرء، كلّ منهما يفترض سلفًا مواجهة خارجية مجردة بين المصطلحين، ولكن بالأحرى حرّية أعمق لتقرير («اختيار») قدرِنا. أحداث 2011 في الشرق الأوسط تُظهِر بشكل كبير أنَّ هذا الميراث حيٌّ ويَقِظٌ: لنجد الإسلام «الجيّد» فنحن لسنا بحاجة لنعود إلى القرن العاشر؛ نحن نجده هنا، مُتَكشِّفًا أمام أعيننا.

عندما يقترب نظام سلطوي من أزمته الأخيرة، وفقًا للقاعدة العامّة، يتَّبع تفسُّخه خطوتين؛ قبل سقوطه الحقيقي، يحدث تصدّعٌ غامضٌ: بشكل مفاجئ يعرف الناس أنَّ اللعبة انتهت، وأنَّهم ببساطة لم يعودوا خائفين. ليس الأمر فقط أنَّ النظام يفَقَدَ شرعيَّته؛ لكن ممارسته للسلطة ذاتها يتمّ إدراكُها كردِّ فعلٍ عاجزٍ مذعور. في كتاب «الشاهنشاه»، وهو سرد كلاسيكيّ لثورة الخوميني، حدَّد ريشارد كابوشينسكي(v) اللحظة الحاسمة للتصدُّع: في أحد مفترقات الطرق في طهران، رفض متظاهرٌ وحيدٌ أن يتحرّك عندما صرخ فيه شرطي، وانسحب الشرطي المذعور ببساطة، في خلال ساعتين، عرفت طهران كلّها عن الحادثة، وعلى الرغم من أنَّ حرب الشوارع التي تلت هذا استمرَّت لأسابيع، إلَّا أنَّ كلَّ الناس كانوا يعرفون بطريقة ما بأنَّ اللعبة انتهت.

ألم يحدث شيء مشابه بعدما خسر موسوي لصالح أحمدي نجاد في الانتخابات الإيرانية المزوّرة عام 2009؟ هناك العديد من الرؤى عمَّا حدث. رأى بعضهم المظاهرات كذروة «حركة الإصلاح» المؤيِّدة للغرب بشكل يشبه الثورات «البرتقالية» في أوكرانيا وجورجيا، ...إلخ ـ ردّ فعل علماني لثورة الخوميني. هم دعّموا المظاهرات كخطوة أولى تجاه إيران ليبرالية ـ ديمقراطية جديدة متحرّرة من الأصولية الإسلامية. وقد هوجموا بشكل عكسي من المتشكِّكين الذين اعتقدوا أنَّ أحمدي نجاد انتصر في الحقيقة: كان هو صوت الأغلبية، بينما جاء دعم موسوي من الطبقات المتوسّطة والشباب الغضّين. باختصارٍ، هم قالوا دعنا ننفض عنَّا الأوهام ونواجه حقيقة أنَّ أحمدي نجاد هو الرئيس الذي تستحقُّه إيران. ثم هناك هؤلاء الذين اعتبروا موسوي عضوًا في البناء الكهنوتي والاختلافات بينه وبين أحمدي نجاد مجرَّدُ اختلافات ظاهرية: موسوي أيضًا أراد استكمال برنامج الطاقة النووية، وهو كان ضدَّ الاعتراف بإسرائيل، وحصل على الدعم الكامل من الخوميني

ليكون رئيس الوزراء أثناء الحرب مع العراق، عندما قمعت كلّ الديمقراطية. في النهاية فإن أكثر الأشياء إثارة للحزن هم الداعمون اليساريّون لأحمدي نجاد؛ هم يرون أن الشيء الذي في خطر حقًّا هو الاستقلال الإيراني.

أحمدي نجاد فاز لأنَّه وقف مع استقلال البلد، وكشف فساد النخبة، واستخدم ثراء الوقود ليزيد مداخيل الغالبية الفقيرة. هذا هو، كما يقال لنا، أحمدي نجاد الحقيقي الكامن فيما وراء صورة الإعلام الغربي كمجنون منكر للهولوكوست. وفقًا لهذه الرؤية فما يحدث في إيران في الحقيقة هو تكرار لما حدث في عام 1953 من الإطاحة بمصدق ـ انقلاب ممول من الغرب ضدّ الرئيس الشرعي. ولكنَّ وجهة النظر هذه لا تتجاهل الحقائق فحسب ـ النسبة العالية من المشاركة الانتخابية (التي زادت من الـ 55 بالمئة المعتادة إلى 85 بالمئة) التي يمكن أن تُفَسَّر فقط كتصويتٍ اعتراضيٍّ ـ إنَّما تُظهِر أيضًا تجاهل التعبير الحقيقي للإرادة الشعبية، وتتبنَّى افتراض أنَّه بالنسبة للإيرانيِّين المحافظين، فأحمدي نجاد جيّد بالقدر الذي يمكن الوصول إليه، فهم غيرُ ناضجين بما يكفي ليحكُمَهم قائدٌ يساري علماني.

كلّ وجهات النظر عن التظاهرات الإيرانية ـ كما هي بتعارضها ـ تقرأها بمصطلحات المحافظين الإسلاميّين في مواجهة الإصلاحيّين الليبراليّين المؤيّدين للغرب، هذا هو سبب أنَّهم يجدون صعوبة كبيرة في تحديد موسوي: هل هو إصلاحي مدعوم من الغرب يريد الحرية الشخصية واقتصاد السوق، أم عضو في البناء الكهنوتي الذي سيكون نصره النهائي غير مؤثّر في طبيعة النظام بأيّ طريقة ملحوظة؟ مثل هذا التذبذُب المتطرّف يُظهِر أنَّهم جميعًا قد فاتتهم الطبيعة الحقيقية للتظاهرات.

اللون الأخضر الذي تبنّاه مؤيّدو موسوي، وصيحات «الله أكبر!» التي تردّدت أصداؤها من أسطح طهران في ظلام الليل، أشارت بوضوح إلى أنَّهم رَأَوا أنَّ تظاهرهم تكرار لثورة الخوميني عام 1979، كعودة لجذورها، وتعطيل لفساد الثورة الأخير. هذه العودة للجذور ليست فقط مُبَرمَجة، بل هي أكثر من ذلك متعلّقة بسلوك الجماهير: إظهار مؤكّد لوحدة الشعب، تماسكهم الشامل، ارتجالهم وتنظيمهم الذاتي الخلّاق، كمزجهم الفريد بين التلقائية والانضباط، مثل المسيرة المشئومة للآلاف في صمتٍ تامٍّ. نحن نتعامل مع انتفاضة شعبية حقيقية لأنصار ثورة الخوميني المحبَطين.

هذا هو سبب ضرورة أن نقارن الأحداث في إيران بالتدخُّل الأمريكي في العراق؛ الأول تضمّن تأكيدًا أصيلًا على الإرادة الشعبية، بالمقارنة بالفرض الأجنبي للديمقراطية في العراق (49) . بكلمات أخرى، فقصّة إيران تُظهر

الأشياء التي كان يجب أن تحدث في العراق. وهذا أيضًا سببُ أنَّ المظاهراتِ الإيرانيةَ ربّما تُقرَأ كتعليق على الطبيعة التافهة لخطاب أوباما في القاهرة عام 2009 الذي أكَّد على الحاجة لحوارٍ بين الأديان: لا، نحن لا نحتاج حوارًا بين الأديان (أو الحضارات)؛ نحن نحتاج التماسُك بين هؤلاء الذين يُناضلون من أجل العدالة في الدول الإسلامية وهؤلاء الذين يشاركونهم النضال نفسه في أيِّ مكان آخر. بكلماتٍ أخرى، فنحن بحاجة إلى تسييس يدعم النضال هنا وهناك وفي أيِّ مكانٍ آخر.

هناك على الأقلِّ نتيجتان حاسمتان تتبعان وجهة النظر هذه؛ أولًا: أحمدي نجاد ليس بطلًا للإسلاميِّين الفقراء، بل هو في الحقيقة شعبوي إسلامي ـ فاشي، شيء أشبه ببرليسكوني إيراني، خليط من التظاهر المهرّج والسياسة السلطوية المتهوّرة التي تجلب القلق حتَّى لأغلبية الملالي، وتوزيعه الديماجوجي للفُتات على الفقراء لا ينبغي أن يخدعنا. لا تقف خلفه فقط عناصرُ القمْعِ الشرَطي وجهازُ العَلاقات العامّة المتغرّب، ولكن أيضًا طبقة قويّة من محدثي الثراء، الناتجة عن فساد النظام (الحرس الثوري الإيراني ليس ميليشيا طبقة عاملة، ولكن شركة متضخِّمة، مركز الثراء الأقوى في البلد).

ثانيًا، علينا أن نضع تمييزًا واضحًا بين المُرشَّحين الأساسيِّين المُواجهين لأحمدي نجاد؛ مهدي قروبي، وموسوي. قروبي إصلاحيٌّ حقًّا، يهدف أساسًا إلى نسخة إيرانية من سياسات الهُويّة، ويَعِدُ بالاهتمام بكلّ المجموعات الخاصّة. موسوي شيءٌ مختلف تمامًا، يقف اسمُه لإحياءٍ حقيقيٍّ للحُلم الشعبي المدعوم بثورة الخوميني. حتّى لو كان هذا الحُلم يوتوبيًّا، فعلينا أن ندركَه كيوتوبيا أصيلة للثورة ذاتها. ما يعنيه ذلك أنَّ ثورة 1979 لا يمكن أن تُختَصَر إلى الاستيلاء الإسلامي الراسخ ـ هي كانت أكثر من ذلك. هذا هو وقت تَذَكُّر الفورة العجيبة للسنة الأولى التي تلت الثورة، مع الانفجار اللاهث للإبداع السياسي والاجتماعي، والتجارب التنظيمية، والنقاشات بين الطلاب والناس العاديّين. هذه الحقيقة التامّة بأنَّ هذا الانفجار كان يجب أن يُكبَت، يُظهِر ثورة الخوميني كحدثٍ سياسي أصيل، لحظة تفتح القُوى المحرّرة غير المسبقة للتحوّل الاجتماعي، لحظة بدا فيها كلُّ شيء ممكنًا. الذي تبع ذلك هو إغلاق تدريجي مع رسوخ الرقابة السياسية من قبل البناء الإسلامي. بوضع ذلك بمصطلحات فرويدية، فحركة مظاهرات اليوم هي «عودة المكبوت» من ثورة الخوميني.

على أيّ حالٍ فهذا لم يعد النظام نفسه، ولكن مجرّد نظام حكم سلطوي

فاسد من ضمن الآخرين. فَقَدَ آيةُ الله الخوميني أيَّ شيء تبقَّى من وضعِه كزعيم روحي صاحب مبادئ مترفّع عن الصغائر وظهر على حقيقته ـ واحد من ضمن مجموعة السياسيّين الانتهازيّين. على أيّ حال، وبغض النظر عن هذا الناتج «المؤقّت»، فمن المُهمّ جدًّا أن نضع في ذهننا أنَّنا شهدنا حدثًا تحرُّريًّا عظيمًا، حدث لم يخضع لإطار النضال بين الليبراليّين المؤيّدين للغرب والأصوليّين المعادين للغرب. إن كانت براجماتيتنا المتشكّكة تعني أنَّنا نفقدُ القدرة على إدراك هذا البُعد التحرُّري، إذن فنحنُ في الغرب ندخل في الحقيقة عصرًا ما بعد ديمقراطي، خالقين ظروفًا لأحمدي نجادات خاصّين بنا. ما بدأ في إيران تفجّر فيما يُطلَق عليه الربيع العربي، الذي وصل لنقطة ذروته في مصر. واحدة من أقسى المفارقات في الوضع المصري كانت اهتمام الغرب بضرورة أن يتمَّ الانتقال بطريقة «شرعية» ـ كما لو أنَّ مصر قبل 2011 كانت تتمتّع بحكم القانون! علينا ألَّا ننسى أنَّه لسنواتٍ عديدة كانت مصر تحت حالة الطوارئ الثابتة التي فرضها نظام مبارك. توقّف حكم القانون، جاعلًا البلد بأكمله في حالة من الجمود السياسي، خانقًا الحياة السياسية الحقيقية، لذلك يبدو مقبولًا جدًّا أنَّ العديد من الناس في شوارع القاهرة أمكنهم أن يزعموا الآن بأنَّهم يشعرون أنَّهم أحياء لأوّل مرّة في حيواتهم. ولكنّ الاتّهام المعتادَ بأنَّ القُوى الغربية تدفع الآن الثمن لدعمهم المنافق للأنظمة غير الديمقراطية لم يصل بعيدًا بما يكفي. عندما جاء الربيع العربي، لم يكن هناك حضورٌ ملحوظٌ للأصوليّين في تونس أو مصر ـ الشعبان كانا يتظاهران ببساطة ضدّ النظامَين القمعيَّين. السؤال الكبير بالطبع كان ما الذي سيحدث في اليوم التالي؟ مَن الذي سيبزغ كمنتصرٍ سياسي؟ عندما رُشِّحَت حكومة مؤقّتة في تونس، أقصت الإسلاميين واليسار الأكثر راديكالية. ردّ الفعل الواثق لليبراليّين كان «هذا جيّد، طالما أنَّهما أساسًا متشابهان، متطرفان شموليان». ولكن هل الأمور بهذه البساطة؟ ألا يوجد تناحرٌ حقيقيٌّ وطويل المدى بالفعل، تحديدًا بين الإسلاميّين واليسار؟ حتّى لو كانا متَّحدَين للحظة ضدَّ النظام، ففي اللحظة التي يصلان فيها للنصر فسوف تنتهي وحدتهما، وسيدخلان في نضال مميت، ربَّما أقصى من الحرب ضدّ من كان عدوهما المشترك.

الحرب الأهلية في ليبيا التي تبعت انتفاضتَي مصر والبحرين كانت حالة واضحة لإعادة التطبيع: نحن عدنا للمياه الآمنة للكفاح المضادّ للإرهابيّين. كلّ الانتباه كان مركّزًا على مصير القذّافي، الداعم للإرهابيّين والشرير الأكبر الذي يلقي القنابل على شعبه، ومرّة أخرى ظهرت جيوش حقوق الإنسان

في الصورة. ما تمّ نسيانه أنّ هناك ربع مليون تجمَّعوا مرّة أخرى في ميدان التحرير ليتظاهروا ضدّ الخطف الديني للانتفاضة؛ وما تمّ نسيانه هو التدخُّل السعودي في البحرين الذي قضى على مظاهرات الأغلبية ضدّ النظام الأوتوقراطي(vi) ـ أين كان يتظاهر الغرب ضدَّ هذا التعدِّي على حقوق الإنسان؟ الغموض نفسه يُحيط الانتفاضة السورية: على الرغم من أنَّ نظام الأسد لا يستحقّ التعاطف، فأوراق الاعتماد السياسية ـ الأيدولوجية لمعارضيه بعيدة عن الوضوح.

من وجهة النظر الغربية، فإن الجانب المثير للاهتمام في أحداث ليبيا وسوريا كان التردُّد والغموض في ردِّ فعل القُوى الغربية. تدخَّلَ الغرب بشكل مباشر في ليبيا لدعم الثوّار الذين لم يقدِّموا أيَّ برنامج سياسي تحرّري (كما فعلوا في تونس ومصر)؛ وأكثر من ذلك تدخّلَ الغرب ضدَّ نظام تعاوَن معه كلّية على مرِّ العقد الماضي، حتّى أنّه قبِل أن يُعهَد إليه بالإرهابيين المشتبه فيهم لتعذيبهم. في سوريا من الواضح أنَّ المصالح السياسية الجغرافية منعت إمكانية حدوث أيّ ضغط دولي على النظام (إسرائيل تفضّل الأسد بوضوح عن أيّ بديل له). كلّ هذه النقاط تجاه الاختلاف الرئيسي بين ليبيا/سوريا والربيع العربي ملائمة: في السابق، كان صراع السلطة والثورة (ولا يزال) يمضي بحيث يكون من المسموح لنا التعبير عن تعاطفنا (أن نكون ضدَّ القذّافي أو الأسد) ولكنَّ بُعدَ الكفاح التحرُّري الراديكالي مفقودٌ بوضوح.

على أيّة حال فحتّى في حالة الحركات الأصولية الواضحة، علينا أن نأخذ حذرَنا وألَّا نتجاهلَ العناصر الاجتماعية. طالبان تُقَدَّم بانتظام كجماعةٍ إسلاميةٍ أصوليةٍ تفرض حكمَها بالإرهاب؛ ورغم ذلك ففي ربيع عام 2009 عندما استولت على وادي سوات في باكستان، نقلت نيويورك تايمز أنَّها نظّمت «ثورة طبقية تستغلّ التوتُّرات العميقة بين مجموعة أصحاب الأرض الأثرياء الصغيرة ومستأجريهم الذين لا يملكون أراضي». الانحياز الأيدولوجي لمقال التايمز كان ملحوظًا في حديثها عن «قدرة طالبان على استغلال الانشقاقات الطبقية»، كما لو كانت أجندتهم «الحقيقية» تهتمّ بشيء آخر ـ الأصولية الدينية ـ وإنَّهم فقط «يستغلُّون» مأساة الفلّاحين الفقراء الذين لا يملكون أراضي. تجاه هذا فعلى المرء ببساطة أن يضيف شيئين؛ أولًا، التمييز بين الأجندة «الحقيقية» والتلاعُب النفعي المفروض خارجيًّا على طالبان: وكأنَّ الفلَّاحين الذين لا يملكون أراضي أنفسهم لا يختبرون مأساتهم بمصطلحات «دينية أصولية»! ثانيًا، إن كانت طالبان بـ «استغلالها» لمأساة الفلّاحين

«تدقّ أجراس التحذير من المخاطر لباكستان، التي تظلّ إقطاعية بشكل كبير»، فما الذي يمنع الديمقراطيّين الليبراليّين أيضًا كالولايات المتّحدة من «استغلال» مشابه لهذه المأساة لتحاول مساعدة الفلاحين؟ الدلالة الحزينة لحقيقة عدم طرح هذا السؤال الواضح في تحقيق التايمز هو أنَّ القُوى الإقطاعية في باكستان «حليفة طبيعية» للديمقراطية الليبرالية.

لنَعُد إلى مصر؛ أكثر ردود الفعل انتهازيةً وعارًا وخطورةً كان قولُ توني بلير، كما نقلت سي إن إن: «التغيير ضروري ولكن يجب أن يكون تغييرًا مستقرًّا». «التغيير المستقرّ» في مصر كان يعني فقط التفاهمَ مع قوّات مبارك، الذين ربّما يضحّون بمبارك نفسه ويوسّعون نسبيًّا دائرة حكمهم. نفاق الليبراليّين الغربيّين كان لاهثًا: إنّهم يعلنون دعمَهم لانتشار الديمقراطية حول العالم، ولكن الآنَ ـ والناس تثور ضدَّ الطاغية باسم الحرّية والعدالة، وليس من أجل الدين ـ هم «قَلِقون للغاية». لِم «القلق» وليس البهجة لأنَّ الحرّية حصلت على فرصة؟ اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى يبدو شعار ماو تسي دونج مناسبًا جدًّا: «هناك فوضى تحت السماوات ـ الوضع ممتاز».

بقلب التوصيف المعروف للماركسية على أنَّها «إسلام القرن العشرين»؛ علمنة جنون الإسلام المُجرّد، زعم بيير ـ آندري تاجويف(vii)أنَّ الإسلام يتحوّل إلى «ماركسية القرن الواحد والعشرين»، باعتبار عنفه المضادّ للرأسمالية بعد انهيار الشيوعية. ولكن أليست التنويعات الأخيرة على الأصولية الإسلامية تؤكّد رؤية فالتر بنيامين القديمة عن أنّ «كلّ صعود للفاشية يشهد على ثورة فاشلة؟» صعود الفاشية هو نتيجة لفشل اليسار، ولكنّه دليلٌ فوريٌّ على أنَّ هناك ثوريةً كامنةً، عدم رضا، لم يكن اليسار قادرًا على تحريكه. والأمر نفسُه ينطبق على ما يطلق عليه اليوم «الفاشية الإسلامية»، فصعودها كان مرتبطًا بالضبط باختفاء اليسار العلماني في الدول الإسلامية. عندما تُصَوَّر أفغانستان على أنَّها المثل الأسوأ في الدول الإسلامية الأصولية، فمن لا يزال يذكر أنَّها منذ أربعين عامًا كانت بلدًا به تقليد علماني قوي، يتضمّن حزبًا شيوعيًّا قويًّا، حصل على السلطة بدون عون الاتحاد السوفييتي؟ أين ذهب هذا التقليد العلماني؟

هذا يحيلنا إلى الدرس الحقيقي والمشئوم للثورتين التونسية والمصرية: إن استمرّت القُوى الليبرالية المعتدلة في تجاهل اليسار الراديكالي، فسوف تولّد مدًّا أصوليًّا لا يقهر. فمن أجل أن يستمرَّ الميراث الليبرالي الرئيسي، يحتاج الليبراليّون المساعدة الأخوية من اليسار الراديكالي. على الرغم من أنَّ الكلَّ

(غالبًا) كان داعمًا متحمِّسًا لهذه الثورات الديمقراطية، فهناك نضالٌ مختبئ مستمرٌّ متعلّقٌ بتوجيهها؛ الدوائر الرسمية ومعظم الإعلام الغربي احتفوا بها كشيء مشابه في جوهره للثورات «الداعمة للديمقراطية» في أوروبّا الشرقية: الرغبة في الديمقراطية الليبرالية الغربية، الرغبة في أن يصيروا كالغرب. هذا هو سبب وجود عدم ارتياح عندما أصبح واضحًا أن هناك بُعدًا آخر موجودًا، يشير إليه المرء عادة بالمطالبة بالعدالة الاجتماعية. هذا الكفاح من أجل إعادة التوجيه ليس سؤالًا تفسيريًّا فحسب، ولكن له نتائج عملية حاسمة. لا يجب علينا أن نعجب بإفراط باللحظات السامية للوحدة الوطنية، طالما كان السؤال الرئيسي دائمًا: ما الذي سيحدث بعد ذلك؟ كيف ستترجم هذه اللحظة التحرُّرية إلى نظام اجتماعي جديد؟ كما أسلفت، فعلى مرِّ العقود القليلة الماضية، شهدنا سلسلة كاملة من الانفجارات الشعبية التحرُّرية، والتي أعاد توجيهها النظام الرأسمالي العالمي، سواء في شكلها الليبرالي (من جنوب أفريقيا إلى الفلبّين) أو شكلها الأصولي (إيران). علينا ألَّا ننسى أنَّه لا توجد واحدة من الدول المشتركة في الربيع العربي كانت ديمقراطية شكلًا: كلُّها كانت سلطوية بشكل أكبر أو أقلّ، لذلك تَوَحَّد مطلب العدالة الاجتماعية والاقتصادية بشكل مباشر مع مطلب الديمقراطية ـ وكأنَّ الفقر كان ناتجًا عن جشع وفساد مَن كانوا في السلطة ، وبالتالي سيكون كافيًا أن يتمَّ التخلُّص منهم. ولكن ماذا لو حصلنا على الديمقراطية وبقي الفقر ـ ماذا بعد؟

لسوء الحظِّ، فيبدو أنَّ صيف 2011 سيتمُّ تذكُّره على أنَّه نهاية الثورة، بالإضافة إلى خنقه لتحرُّرها الكامن؛ كان حفّارا قبرها هما الجيش والإسلاميّون. يمكن القول إنَّ مُخطّط الحلف بين الجيش (الذي لا يزال جيش مبارك القديم الطيّب، المتلقي العظيم للمعونة المالية من الولايات المتّحدة) والإسلاميّين (الذين كانوا مهمّشين تمامًا في الشهور الأولى من الفورة، ولكنَّهم استعادوا أرضيّتهم فيما بعد)، قد أصبح واضحًا بشكل متزايد: سيتسامح الإسلاميّون مع الامتيازات المادّية للجيش وسيتمّ تأكيد سيطرتهم الأيدولوجية في المقابل. الخاسرون سيكونون الليبراليين الداعمين للغرب (لا يزالون ضعفاء على الرغم من كلّ تمويلِ السي آي إيه الذي يتلقّونه لـ «نشر الديمقراطية») وأكثر منهم جميعًا الفاعلون الحقيقيّون في أحداث الربيع ـ اليسار العلماني البازغ، الذي حاول بلا جدوى أن ينظّم شبكة من منظمّات المجتمع المدني، من النقابات إلى المجموعات النسوية. ما عَقَّد الأمور أكثر هو الانهيار المتسارع للوضع الاقتصادي، الذي سيدفع ملايين

الفقراء إلى الشوارع آجلًا أم عاجلًا ـ والذين كانوا غائبين بشكل كبير في انتفاضات الربيع التي كان يسيطر عليها ـ مبدئيًّا على الأقلّ ـ شباب الطبقة الوسطى المتعلّمون. هذا الانفجار الجديد سيكرّر انفجار الربيع، سيفرض عليه أن يواجه الحقيقة، ويفرض على الموضوعات السياسية اختيارًا صعبًا: مَن الذي سيمثّل القُوى المهيمنة التي ستوجّه غضب الفقراء، ويترجمها إلى برنامج سياسي، اليسار العلماني الجديد أم الإسلاميون؟ ردُّ الفعل الأكثر توقُّعًا في الرأي العامِّ الغربي تجاه الحلف الذي يضمُّ الإسلاميّين والجيش سيضمُّ بلا شكٍ تعبيرًا عن الحكمة السينيكية؛ سيتمُّ إخبارنا مرارًا وتكرارًا أنّ الانتفاضات الشعبية في الدول العربية، وكما هو واضح في إيران (غير العربية)، تنتهي دائمًا بانتصار الإسلام المُسلَّح. بالتالي سيظهر مبارك بأثر رجعي على أنَّه الأقلُّ شرًّا، والرسالة المتبقّية ستكون واضحة ـ من الأفضل الإبقاء على الشيطان الذي تعرفه أكثر من أن تلعب مع التحرُّرية. وفي مواجهة هذه الإغراء السينيكي علينا أن نظلَّ مخلصين بلا شروط للقلب المُتحرّر الراديكالي للانتفاضات المصرية.

هوامش الفصل السادس

(i) "Foolish is the person who misses his chance and afterwards reproaches fate" والأصل العربي منقول عن القطعة الأثرية المذكورة.

(ii)Marcel Duchamp (1887-1968) فنان فرنسي ينتمي إلى الحركات الطليعية في الفن، من أبرز أعماله «المبولة» المذكور.

(iii)I. M. Pei (1917) وهو مهندس معماري من أصل صيني، إلى جانب إسهامه في تصميم متحف الفن الإسلامي بالدوحة، فهو مصمم الهرم الزجاجي الحديدي بمتحف اللوفر بباريس، ومتحف ميهو باليابان، ومتحف سوزوهو بالصين.

(iv) "Now none of God's creatures was more hateful to me than an ecstatic poet or a man possessed" والأصل المذكور منقول من تاريخ الطبري.

(v) Ryszard Kapuscinski صحفي بولندي.

(vi) Autocracy حكم الفرد.

(vii)Pierre-André Taguieff (1946) فيلسوف فرنسي تركز كتبه على مناقشة مسائل العنصرية ومعاداة السامية.

الفصل السابع

احتلوا وول ستريت،أو الصمت العنيف للبداية الجديدة

ما الذي يمكن فعلُه في أعقاب حركة احتلّوا وول ستريت، عندما وصلت المظاهرات التي بدأت بعيدًا، في الشرق الأوسط، اليونان، أسبانيا، المملكة المتَّحدة ـ إلى المركز وهي الآن تحظى بتدعيم كبير، وتتحرك، بالتالي، حول العالم؟ في سان فرانسيسكو في يوم الأحد 16 أكتوبر 2011، وكصدًى لحركة احتلّوا وول ستريت، خطب رجلٌ في الجماهير مع دعوة للمشاركة وكأنَّ هذا يحدث بنمط الهيبي في الستينيات من القرن الماضي: «إنَّهم يسألوننا عن برنامجنا، ليس لدينا برنامج، نحن هنا لنقضيَ وقتًا طيِّبًا». مثل هذه التصريحات تكشف المخاطر العظيمة التي يواجهُها المتظاهرون: خطر أنَّهم سيقعون في غرام أنفسهم، وفي غرام المَرَح الذي يمارسونه في المناطق «المحتلَّة». ولكنَّ الكرنفالات رخيصة ـ الاختبار الحقيقي لقيمتها يظهر فيما يحدث في اليوم التالي؛ كيف تغيَّرت حياتنا اليومية أو تتغيّر. هذا يتطلّب عملًا صعبًا وصبورًا ـ تكون التظاهرات فيه هي البداية وليست النهاية. الرسالة الأساسية هي: لقد تكسر التابو، نحن لا نعيش في أفضل عالم ممكن؛ نحن يحقُّ لنا، بل نحن مجبرون على، التفكير في البدائل».

باتِّباع نوعٍ من الثالوث الهيجلي؛ فإن اليسار الغربي قد عاد لنقطة البداية: بعد التخلِّي عمَّا يطلق عليه «ماهويّة الصراع الطبقي» من أجل جمعية مواجهة العنصرية، والنسوية، والنضالات الأخرى، تعاود «الرأسمالية» البزوغ بوضوح الآن كاسمٍ للمشكلة. أوّل درس يجب تعلّمه هو عدم لوم الأفراد ومواقفهم؛ المشكلة ليست فسادَ الفرد وجشعه، ولكنَّ النظام الذي يُشجِّعه على الفساد. الحلُّ ليس شعار «في الشوارع الرئيسية وليس وول ستريت(i)»، ولكن في تغيير النظام الذي يجعل الشوارع الرئيسية معتمدةً على وول ستريت.

دعونا إذن نحظر الحديث عن الجشع؛ الرموز العامَّة من البابا إلى من أسفله يقصفوننا بالوصايا لمقاومة ثقافة الجشع المفرط والاستهلاك، ولكنَّ هذا المنظور من الأخلاقية الرخيصة هو عملية أيدولوجية إن كانت هناك واحدة؛ الإجبار (الممتدّ) المحفور في النظام نفسه يُتَرجَم هنا إلى مسألة خطيئة شخصية، وضعف نفسي خاصّ، كما قال لاهوتي مقرّب من البابا: «الأزمة الحالية ليست أزمة رأسمالية ولكن أزمة أخلاقية». ملمحًا بحذر إلى أنَّ المتظاهرين عليهم أن يستهدفوا الظلم والجشع والاستهلاكية، ...إلخ، بدلًا من الرأسمالية نفسها. يمكننا أن نهنِّئ اللاهوتي على أمانته وبنفس القدر على

الوضوح الذي صاغ به النفي المتضمّن في النقد المؤخلِق: الفكرة في التأكيد على الأخلاقية هي منع نقد الرأسمالية. دورة الدفع الذاتي للرأسمالية تظلُّ الواقع المطلق لحيواتنا بشكل أكبر من السابق، الوحش الذي لا يمكن السيطرة عليه في الحقيقة. هذا يحيلنا إلى حظرنا الثاني: علينا أن نرفض النقد المبسّط لـ «الرأسمالية المالية» ـ وكأنَّ هناك شكلًا آخر «أكثر عدالة» من الرأسمالية.

علينا أيضًا أن نتجنَّب ببساطةٍ ذلك الإغواء الذي يجعلنا نعجب بالجمال المطلق للانتفاضات المحكوم عليها بالفشل. شعور الفشل يجد تعبيره الأوضح في إشارة بريخت للسيد كوينير(ii): سُئِلَ السيّد كوينير «ما الذي تعمل عليه؟». ردَّ السيّد ك: «أنا أقضي وقتًا عصيبًا؛ أنا أرتِّب لخطئي القادم» (50) . على أيٍّ حال فهذا التنويع على الموتيف البيكيتي القديم «افشل أفضل» ليس كافيًا: ما على المرء أن يركز فيه هو النتائج التي يخلّفها الفشل وراءه. بالنسبة لليسار اليوم، فمشكلة «النفي المحدّد» determinate negation عادت مصحوبة بانتقام. أيّ نظام إيجابي يجب أن يحلّ محلّ النظام القديم، في اللحظة التي خفت فيها الحماس السامي للانتفاضات؟ نحن هنا نواجه ضعفًا مميتًا للتظاهرات الحالية، إنّها تعبر عن غضب أصيل يظلُّ غير قادر على تحويل نفسه إلى برنامج إيجابي محدّد للتغيير الاجتماعي ـ السياسي، إنّها تعبّر عن روح ثورية بدون ثورة.

النظر بشكل مقرّب لمانيفستو الإنديجنادوز(iii) (الغاضبون) الأسبان، على سبيل المثال، يجلب بعض المفاجآت. الشيء الأوّل الذي يظهر هو النغمة اللا سياسية الواضحة: «بعض منا يعتبروننا تقدُّميّين، وبعض آخر يعتبروننا محافظين. بعضنا مؤمنون وبعضنا لا. بعضنا يعتنق أيدولوجيّات بعينها، وبعضنا غير مسيَّسين، ولكنَّنا جميعًا قَلِقون وغاضبون من الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي نراه حولنا: الفساد بين السياسيِّين ورجال الأعمال وموظَّفي البنوك يتركنا بلا حيلة، وبلا صوت». هم يعلنون عن تظاهرهم وفقًا لـ «الحقائق غير القابلة للتغيير التي يجب أن يلتزم بها مجتمعنا: حقّ السكن، التوظيف، الثقافة، التعليم، المشاركة السياسية، التنمية الشخصية الحرّة، وحقوق المستهلكين من أجل حياة صحّية وسعيدة». رافضين للعنف، يدعون إلى «ثورة أخلاقية. بدلًا من وضع المال فوق البشر، علينا أن نُعيدَه لخدمتنا. نحن بَشرٌ ولسنا مُنتجَات. أنا لست منتجًا لما أشتريه، أو لم أشتره، أو من أشتريه منه». من السهل تخيُّل أنَّ الفاشيَ الأمين يوافق برضًا على كلّ هذه المطالب: «وضع المال فوق البشر» ـ نعم، هذا

ما يفعله البنكيُّون اليهود؛ «الفساد بين السياسيّين ورجال الاعمال والبنكيّين يتركنا بلا حيلة» ـ نعم، نحن نريد رأسماليِّين أمناء ذوي رؤية تخدم أمّتهم، وليس المُتبرِّعين الماليِّين؛ «نحن بشر، ولسنا مُنتجات» ـ نعم، نحن بشر ورابطتنا هي الوطن وليست السوق؛ وهكذا باستمرار. ومن سيكون الفاعل في الثورة الأخلاقية؟ بينما الطبقة السياسية بكاملها، اليمين واليسار، يتمُّ التعامل معها كفاسدة ومنقادة بشهوة السلطة، المانيفستو مع ذلك يتكوّن من سلسلة من المطالب موجهة لـ ـ مَن؟ (51) ليس الناس أنفسهم: الإنديجنادوز لم يزعموا (بعد) أنّ أحدًا لن يفعل ذلك من أجلهم، إنَّهم أنفسهم (ولنُعِد استخدام جملة غاندي) عليهم أن يكونوا التغيير الذي يريدون أن يروه.

كردٍّ فعلٍ على مظاهرات باريس عام 1968، قال لاكان مقولته الشهيرة: «ما تطمحون إليه كثوريِّين هو سيّد جديد. وسوف تحصلون على واحد» (52) . يبدو أنَّ ملاحظته أصابت هدفها (ليس فقط) عند الإنديجنادوز، فنحن نحصل على أوّل إشارة لهذا السيّد الجديد في اليونان وإيطاليا. ونحن نردُّ بسخريةٍ على نقص البرامج الخبيرة التي قدَّمها المتظاهرون، فالنزوع الآن هو استبدال السياسيِّين العاديّين بحكومة «محايدة» من التكنوقراطيين غير المُسيَّسين (معظمهم بنكيُّون، في اليونان وإيطاليا). «السياسيّون» الملوّنون راحوا، وجاء الخبراء الرماديّون. هذا النزوع يتوجّه بوضوحٍ نحو دولة طوارئ مستقرَّة وتعليق للديمقراطية السياسية (لنستعد كيف تصرَّفت بروكسل تجاه الأحداث السياسية في اليونان: بالذعر من إمكانية الاستفتاء، مع الارتياح من ترشيح رئيس وزراء تكنوقراطي جديد). من الأشياء المصاحبة لهذا الانتقال للتكنوقراطية غير السياسية التضييق الملحوظ على الحرِّية في أوروبَّا، بما يتضمن تركيا، التي تبزغ تدريجيًّا كنموذج جديد للرأسمالية السلطوية. مجموعة من الدلالات المشئومة (مثل اعتقال أكثر من 100 صحفي في 2011 بتهمة حمقاء وهي التآمر لقلب الحكومة الإسلامية) تُشير إلى أنَّ الرخاء الاقتصادي والليبرالية يُغطِّيان على صعود الإسلام السلطوي. بكلماتٍ أخرى، فتركيا في الواقع بعيدة عن الصورة الشائعة لها في الغرب؛ كدولة يفترض أنها تُقدم نموذجًا للإسلام السياسي المتسامح.

لنستدع حادثة فريدة في 2011، عندما ألقى وزير الداخلية التركي إدريس نعيم شاهين خطبة تستحقُّ أن تكون لـ «الشرطي المتفلسف» الشسترتوني»(iv). هو زعم أنَّ البوليس التركي سجن آلاف من أعضاء حزب السلام والديمقراطية الداعم للأكراد بدون دليل أو محاكمة من أجل أن يقنعهم

أنَّهم كانوا في الحقيقة أحرارًا قبل سجنهم. وفقًا لكلمات شاهين: «الحرّية... أيّ حرّية تتحدّث عنها عندما تشكو من كونك مسجونًا؟ إن لم تكن هناك حرّية خارج السجن، فبالتالي لا يوجد اختلاف بداخله. عندما تشكو من كونك قد سجنت فهذا يعني أنَّه كانت هناك حرّية بالخارج. بالخارج كانت لديك حتّى الحرّية لأن تقول: «أريد أن أقسّم هذا البلد، الحرّية والحكم الذاتي ليسا كافيَين، أريد أن أثور». أو أيّ شيء آخر. لا يمكنك إنكار ذلك. الشيء الوحيد الذي تُنكره هو واقع الحرّية. أنت لا تقبلها، وبالتالي أنت تُنكر على نفسك حرّية التعبير عن الحرّية التي تتمتّع بها، لأنَّ عقلك، وقلبك وأفكارك معبَّأةٌ... ليس لديك الحرّية لأن تقول إنَّ الحرّية التي تتمتّع بها موجودة حقًّا. وعن طريق تدميرك، بالإضافة لهؤلاء الذين يجعلونك تتكلّم هكذا، نحن نحاول أن نجعلك حرًّا، أن نحرّرك من الانفصاليّين وأتباعهم. هذا ما نفعله، وهذا عمل عميق جدًّا ومعقّد جدًّا» (53).

جنون هذه الحجّة يدلّ على افتراضات «الجنون» في النظام الشرعي للسلطة. فرضيّتها الأولى بسيطة: طالما تزعم أنّه لا توجد حرّية في مجتمعنا، فليس بإمكانك الاعتراض عندما تُجَرَّد من حرّيتك، فلا يمكن تجريدك ممّا لا تملكه. الأكثر طرافة هي الفرضية الثانية: طالما كان النظام الشرعي القائم هو نظام حرّية، فهؤلاء الذين يتمرّدون ضدّه هم في الحقيقة مُستَعبَدون، غير قادرين على قبول الحرّية ـ إنّهم يُجرِّدون أنفسهم من الحرية الأساسية لقبول مساحة اجتماعية من الحرّية. لذلك فعندما يعتقلك البوليس و«يدمّرك»، فهو في الحقيقة يجعلك حرًّا، يحرّرك من استعبادك المفروض ذاتيًّا. اعتقال المشتبه في تمرّدهم وتعذيبهم بالتالي يصبح «عملًا عميقًا جدًّا، ومعقّدًا جدًّا» ممنوح بكرامة ميتافزيقية.

على الرغم من أنَّ هذا التفكير ربَّما يبدو مؤسّسًا إلى ما هو أقرب للصوفية البدائية، إلا إنَّه مع ذلك يتضمّن شيئًا من الحقيقة؛ لا توجد في الحقيقة حرّية خارج النظام الاجتماعي تخلِق ـ عن طريق حصر الحرّية ـ مساحة لها. ولكنَّ هذا الشيء من الحقيقة في الواقع يُقَدِّم أفضل حجّة ضدَّه: بالضبط لأنَّ هذا الحدَّ المؤسّسي لحرّيتنا هو الشكل الحقيقي لحرّيتنا، فيعنينا بشكل كبير أن نعرف كيف تَبَنيَن هذا الحدّ، وأيّ شكل راسخ يأخذه. خدعة هؤلاء الذين في السلطة ـ الممثّلة في الشرطي التركي المتفلسف ـ هي تقديم شكلهم عن الحدود كشكل الحرية ذاتها، بالتالي يكون أيّ نضال ضدّهم هو نضال ضدّ المجتمع نفسه.

الموقف في اليونان يبدو واعدًا أكثر منه في أسبانيا، ربّما بسبب التقليد الأخير للتنظيم الذاتي المتنامي (الذي اختفى في أسبانيا بعد سقوط نظام فرانكو) (54) . على أيّ حال فحتّى في اليونان يبدو أن حركة التظاهر قد وصلت لذروتها بمصطلحات التنظيم الذاتي الشعبية. حافظ المتظاهرون في ميدان سينتاجما على مساحة حرية متساوية بلا سلطة مركزية، مساحة عامّة حيث يتمّ توزيع المقدار نفسه من الوقت للتحدّث وهكذا. ولكن عندما بدءوا يتناقشون حول ماذا سيفعلون بعد ذلك، كيف سيتحرّكون فيما بعد التظاهر (هل عليهم تنظيم حزب سياسي جديد مثلًا)، كان الإجماع هو أنَّ ما يحتاجونه ليس حزبًا جديدًا أو محاولة مباشرة للاستيلاء على السلطة، بل حركة اجتماعية مدنية يكون هدفها ممارسة الضغط على الأحزاب السياسية الموجودة. هذا غير ملائم بوضوح لمهمَّة إعادة التنظيم الكامل للحياة الاجتماعية. لفعل ذلك، يحتاج المرء لكيان قويٍّ قادرٍ على الوصول لقرارات سريعة وإدراكها بأيِّ قوّة قد تكون ضرورية.

هذا ليس كافيًا إذن؛ أن ترفض الحكم غير المسيّس للخبراء؛على المرء أيضًا أن يبدأ في التفكير بجدِّية عمَّا يريده من وضع التنظيم الاقتصادي المهيمن، أن يتخيَّل ويجرِّب أشكالًا بديلة من التنظيم، أن يبحث عن بذور الجديد في الحاضر. الشيوعية ليست مجرَّد(أو المهيمن عليها هو) كرنفال من التظاهر الجماهيري الذي يجبر النظام على التوقّف؛ إنَّها أيضًا وفوق كلِّ شيء شكل جديد من التنظيم والانضباط والعمل الكثير. بغض النظر عمَّا يمكن أن نقوله عن لينين فقد كان واعيًا جدًّا بهذه الحاجة المُلحَّة لأشكال جديدة من الانضباط والتنظيم.

على أيِّ حال فإن ما يتبع بالضبط الضرورة الدياليكتيكية، هو هذا الحثُّ على ابتكار أشكال جديدة من التنظيم من المفترض أن تظلَّ بعيدة. ما يجب مقاومته في هذه المرحلة هو أيّ ترجمة متسرعة لطاقة المتظاهرين إلى مطالبات مستقرّة. لقد خلق المتظاهرون فراغًا ـ فراغًا في حقِّ الأيدولوجيا المُهيمِنة، وهناك حاجة إلى الوقت لملء مساحة هذه الموضة الإيجابية. هذا هو سبب أنّنا لسنا بحاجة لأن نقلق كثيرًا من الهجمات الموجَّهة لاحتلّوا وول ستريت، فانتقادات المحافظين المتوقّعة سهلة بما يكفي للإجابة عنها؛ هل المتظاهرون معادون لأمريكا؟ عندما يزعم الأصوليّون المحافظون بأنَّ أمريكا دولة مسيحية، فعلينا أن نذكر ما هي المسيحية في الحقيقة: الروح القدس، مجتمع المؤمنين الحرّ المتساوي المتّحد بالحُبّ. إنَّهم المتظاهرون هم مَن يُمثّلون الروح القدس، في حين أنَّ وول ستريت الوثنية

مستمرّة في عبادة أصنام زائفة (مجسّدة في تمثال الثور(v))، هل المتظاهرون عنيفون؟ حقيقي أنَّ لغتهم ربّما تبدو محاربة (احتلّوا! وهكذا) ولكنّهم عنيفون فقط بطريقة عنف المهاتما غاندي نفسها، إنّهم عنيفون بالقدر الذي يريدون فيه أن يضعوا عائقًا في الطريق الذي تمضي عليه الأشياء ـ ولكن كيف يقارن هذا بالعنف المحتاج للحفاظ على التوظيف السهل للنظام الرأسمالي العالمي؟ يقال عنهم فاشلون ـ لكن ألم يكن الفاشلون الحقيقيون هم هؤلاء الذين تطلب إنقاذهم مئات المليارات من دولاراتنا في وول ستريت(vi)؟ يقال عنهم اشتراكيّون ـ ولكن هناك في الولايات المتّحدة اشتراكية بالفعل للأغنياء، هم متَّهمون بعدم احترام الملكية الخاصّة ـ ولكن تكهّنات وول ستريت التي أدّت للانهيار في 2008 أفنت من الملكيات الخاصّة التي اكتسبها أصحابها بكل صعوبة أكثر من أبعد ما يستطيع المتظاهرون الوصول إليه.

المتظاهرون ليسوا شيوعيّين، إن كانت الشيوعية تشير إلى النظام الذي سقط عن استحقاق في عام 1990. الطريقة الوحيدة التي يكونون بها شيوعيّين هي أنّهم يهتّمون بالشيوع ـ شيوع الطبيعة، المعرفة ـ الذي يُهدِّده النظام. يتمّ التعامل معهم على أنَّهم حالمون، ولكنَّ الحالمين الحقيقيّين هم هؤلاء الذين يفكِّرون أنَّ الأشياء يمكن أن تمضيَ بلا شكٍّ بالطريقة التي اعتادت أن تمضي بها، مع تعديلات ظاهرية فحسب. هم بعيدون عن كونهم حالمين، فهم يستيقظون من حُلمٍ تحوَّل إلى كابوس، إنَّهم لا يدمّرون أيّ شيء، ولكنَّهم يواجهون نظامًا في عملية تدمير ذاتي تدريجي. المتظاهرون ببساطة يدعون مَن هم في السلطة للنظر إلى أسفل، إلى الهاوية المفتوحة تحت أقدامهم.

هذا هو الجزء السهل. ولكنَّ المتظاهرين يحتاجون أيضًا إلى أن يحذروا، ليس فقط من أعدائهم، ولكن من الأصدقاء الزائفين الذين يزعمون أنَّهم يدعمونهم بينما هم يعملون بجدّ على إضعاف تظاهرهم، ويحيلونه إلى إشارة أخلاقية غير مؤذية. في الملاكمة، أن «تُحَجِّم» clinch معناه أن تمسك جسد الخصم بذراع أو بالذراعين لمنع أو تعطيل اللكمات؛ ردّ فعل بيل كلينتون على تظاهرات وول ستريت قدّم المثل التامَّ للتحجيم السياسي؛ يعترف أنَّ المتظاهرين كانوا «متوازنين... هذا الشيء الجيّد»، «إنَّهم يحتاجون أن يطلبوا شيئًا مُحدّدًا، ولا يكونون فقط ضدّ شيء، إن كنت فحسب ضدّ شيء ما، فشخص آخر سيملأ الفراغ الذي صنعته». اقترح أوباما أن يقف المتظاهرون خلف مشروع أوباما للوظائف، الذي زعم أنه سيخلق «مليوني

فرصة عمل في العام ونصف العام القادمَين».ولكنَّ المتظاهرين خرجوا للشوارع لأنّهم اكتفوا بعالم يُعاد فيه تدوير علب الكوك، ويتمّ التبرّع ببضعة دولارات لأعمال الخير، أو يتمّ فيه شراء كابوتشينو ستار باكس فتذهب قيمة 1 بالمئة منه إلى العالم الثالث؛ هذا الكافي ليجعل الناس تشعر شعورًا حسنًا.

تظاهرات وول ستريت كانت بالتالي بداية، وبلا شكٍّ فإن على المرء دومًا أن يبدأ بهذه الطريقة، بتعبير شكلي عن الرفض الذي يكون أهم مبدئيًّا من أيِّ محتوًى إيجابي ـ مثل هذا التعبير فقط يفتح فضاء لمحتوًى جديد. بطريقة التحليل النفسي، فالمتظاهرون في الحقيقة فاعلون هيستيريون، يستفزّون السيّد، ويخلخلون سلطته؛ والسؤال الذي يتمّ قصفهم به على الدوام، «ولكن ما الذي تريدونه؟» يستهدف بالضبط منع الإجابة الحقيقية ـ هدفه هو: «قُلها بمصطلحاتي أو اخرس!» بهذه الطريقة، فعملية ترجمة التظاهر الأولى لمشروع مستقرّ يتمّ إيقافها. ولكنَّ فنَّ السياسة يصرّ أيضًا على مطلب محدّد، يكون ـ بينما هو «واقعي تمامًا» ـ مزعجًا للُّبّ الحقيقي للأيدولوجيا المُهيمنة، أي بينما يكون منطقيّا وشرعيّا من حيث المبدأ فهو في الحقيقة مستحيل (التأمين الصحي العالمي مثلا). فيما بعد تظاهرات وول ستريت، علينا ـ حقًّا ـ أن نحاول تحريك الناس نحو مثل هذه المطالبات ـ على أيّ حال ليس أقلّ أهمية أن تظلَّ فورًا مطروحة من الحقل البراجماتي للمفاوضات والمقترحات «الثابتة».

رمز وول ستريت هو تمثال الثور في وسطه ـ وردُّ الفعل العادي تجاه التظاهرات اتّخذ ـ حقًّا وغالبًا ـ شكل خراء الثور bullshit. في مقالة رأي بالواشنطن بوست، قدّمت آن آبلبوم(vii) على أيّ حالٍ نسخةً معقّدة ومعطّرة، تتضمّن إشارات إلى مونتي بايثون (55) . وطالما كانت نسخة آبلبوم السلبية من نداء كلينتون من أجل مقترحات أكثر استقرارًا تدعم الأيدلوجيا في قمّة نقائها، فهي تستحقُّ أن نقتبسها بالتفصيل. أساس منطقها هو أنَّ المظاهرات في أنحاء العالم كانت «متشابهة في حاجتها للتركيز، وفي طبيعتها الأولية، وفوق كلّ شيء في رفضها الارتباط بالمؤسّسات الديمقراطية القائمة». تُكمِلُ:

«في نيويورك، صاح المشاركون بالمسيرات (هذا ما تبدو عليه الديمقراطية). ولكن في الحقيقة، ليس هذا ما تبدو عليه الديمقراطية. هذا ما تبدو عليه حرّية التعبير. تبدو الديمقراطية أكثر إثارةً للضجر. تتطلّب الديمقراطية مؤسّساتٍ، انتخاباتٍ، أحزابٍ سياسيةٍ، أحكامٍ، قوانينَ، قضاءٍ، والعديدِ من

النشاطات الباهتة المستهلِكة للوقت... إلّا أنّه بمعنًى ما، ففشل حركة «احتلّوا» الدولية في إنتاج مطالبات شرعية مؤثّرة مفهوم: كلٌّ من مصدّري الأزمة الاقتصادية العالمية وحلولها تقع بطبيعتها خارج قدرة السياسيّين المحليّين والعالميّين.

بزوغ حركة تظاهر دولية بدون برنامج متماسك هي بالتالي ليست مصادفة: إنَّها تعكس أزمة أعمق، أزمة بدون حلّ واضح. الديمقراطية مؤسّسة على حكم القانون. الديمقراطية تعمل فحسب داخل حدود واضحة وبين أناس يشعرون بأنفسهم كجزء من الدولة نفسها. «مجتمع دولي» لا يمكن أن يكوِّن ديمقراطية وطنية. وديمقراطية وطنية لا يمكن أن تطلب الوفاء بمحفظة وقائية عالمية من مليار دولار، بقياداتها المحتمين بملاذ من الضرائب وموظّفيها المتناثرين حول العالم.

على خلاف المصريين في ميدان التحرير، الذين يقارن المتظاهرون في لندن ونيويورك أنفسهم بهم بشكل واسع (وأحمق)، فنحن لدينا مؤسّسات ديمقراطية في العالم الغربي. إنّها مصممة لتعكس ـ على الأقلّ بشكل فظّ ـ الرغبة في التغيير السياسي في دولة محدّدة. ولكنّها لا تستطيع تجاوز الرغبة في التغيير السياسي العالمي، ولا تستطيع السيطرة على الأشياء التي تحدث خارج حدودها. على الرغم من أنّني ما زلت أؤمن باقتصاد العولمة ومعتقداتها الروحية ـ إلى جانب الحدود المفتوحة وحرّية الحركة والتجارة العالمية ـ فالعولمة بدأت بوضوح في خلخلة شرعية الديمقراطيات الغربية. النشطاء «العالميّون» إن لم يكونوا حريصين، فسيزيدون من سرعة الانهيار. يصرخ المتظاهرون في لندن: «نحتاج أن يكون لدينا تقدّم!» حسنًا، هم بالفعل لديهم عملية تقدّم: يُطلَق عليها النظام السياسي البريطاني. وإن لم يعرفوا كيفية استخدامه، فسوف يضعفونه بشكل أكبر» (56) .

أول شيء نلاحظه هو اختصار آبلبوم لمظاهرات ميدان التحرير كنداء من أجل الديمقراطية على النمط الغربي ـ في اللحظة التي نقوم فيها بهذا، فبالطبع يكون من العبثي أن نقارن مظاهرات وول ستريت بالانتفاضات المصرية: كيف يطالب المتظاهرون هنا بما يملكونه بالفعل، أي المؤسّسات الديمقراطية؟ الشيء الفائت في هذه النظرة بالتالي هو الضيق العامُّ من النظام الرأسمالي العالمي، الذي يتّخذ بوضوح أشكالًا مختلفة في أماكن مختلفة. ولكنّ أكثر الأجزاء الصادمة في قطعة آبلبوم، هو الهُوّة الواسعة بالفعل في الحُجّة، والتي تظهر في نهايتها؛ بعد الإذعان إلى أنَّ النتائج الديمقراطية غير المستحقّة للتمويل الدولي الرأسمالي تقبع فيما وراء سيطرة

الميكانيزمات الديمقراطية، التي هي مقتصرة بطبيعة الحال على الدول ـ الوطنية، تحدّد الاستنتاج الضروري بأنَّ «العولمة بدأت بوضوح في خلخلة شرعية الديمقراطيات الغربية». يمكننا القول إنَّ هذا جيّد حتّى الآن. هذا بالضبط ما يضمنه المتظاهرون ـ أنَّ الرأسمالية العالمية تخلخل الديمقراطية. ولكن بدلًا من تحديد الاستنتاج المنطقي الوحيد ـ أنّه علينا أن نبدأ بالتفكير في كيفية توسيع الديمقراطية فيما وراء شكل الدولة متعدّدة الأحزاب، التي فشلت بوضوح في مناسبة النتائج الهدّامة للحياة الاقتصادية العالمية ـ تعبّر عن نمط «للخلف دُر» غريب من أجل تحويل اللوم على المتظاهرين أنفسهم، تحديدًا الذين بدءوا في طرح هذه الأسئلة ذاتها. الفقرة الأخيرة تستحقّ أن تعاد قراءتها بحرص: طالما أنَّ الاقتصاد العالمي هو فيما وراء منظور السياسات الديمقراطية، فأيّ محاولة لتوسيع الديمقراطية من أجل اعتناقها ستسرع فحسب من انهيار الديمقراطية. ما الذي يمكننا فعله بالتالي؟ إعادة الارتباط بالنظام السياسي القائم الذي هو في الحقيقة غير قادر على القيام بهذا العمل وفقا لرؤية آبلبوم نفسها.

هنا علينا أن نمضي في الطريق كلّه حتّى النهاية؛ لا يوجد نقصٌ في العاطفة المعادية للرأسمالية اليوم؛ إن كان هناك شيءٌ محمّلون به بشكل متضاعف، فهو انتقادات فظائع الرأسمالية: الكتب والتحقيقات الصحفية العميقة، والتقارير التلفزيونية ممتلئة بتحقيقات عن الشركات التي تلوّث بيئتنا بتهوّر، والبنكيّين الفاسدين المستمرِّين في الحصول على زيادات ضخمة بينما بنوكهم يجب أن تُنقَذ من المال العامّ، ومصانع الكدح حيث يعمل الأطفال وقتًا مضاعفًا وهكذا. هناك على أيّ حال شيء نضع يدنا عليه في كلّ هذا؛ ما يمضي بطبيعة الحال بدون أن يُساءَل ـ برغم التهوّر الذي ربّما يبدو عليه ـ هو الإطار الديمقراطي الليبرالي كوسيلة للمواجهة ضدّ الإفراطات. الهدف (الواضح والمتضمّن) هو دمقرطة الرأسمالية، لمدّ الرقابة الديمقراطية على الاقتصاد، خلال ضغط الإعلام الجماهيري، والطلبات البرلمانية، والضبط الأقوى وتحقيقات الشرطة الأمينة، وهكذا. ولكنَّ الذي لا يخضع للتساؤل أبدًا هو الإطار الديمقراطي المؤسّسي لدولة القانون (البرجوازية) ذاته. يظلّ هذا هو البقرة المقدّسة التي لا تجرؤ حتّى الأشكال الأكثر راديكالية من «معاداة الرأسمالية الأخلاقية» هذه (منتدى بورتو آليجري الاجتماعي العالمي(viii)، حركات ما بعد سياتل(ix)) على مواجهتها.

هنا تظلّ رؤية ماركس الرئيسية صالحة، اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى. بالنسبة لماركس لا يجب أن يوضع سؤال الحرّية أساسًا في المناخ السياسي

الصالح (هل في البلد حرّية انتخابات؟ هل القضاة مستقلّون؟ هل الصحافة حرّة من الضغوط المختبئة؟ هل يتمُّ احترام حقوق الإنسان؟ ...إلخ). المدخل الحقيقي للحرية يقع بالأحرى في شبكة العلاقات الاجتماعية، من السوق إلى الأسرة، حيث يكون نوع التغيير المطلوب إن كنّا نريد تقدُّمًا حقيقيًّا ليس في الإصلاح السياسي، ولكن في تغيير علاقات الإنتاج الاجتماعية «غير السياسية». نحن لا نصوّت على مَن يملك ماذا، أو على العلاقات في مصنع وهكذا، لأنّ كلّ هذا يعتبر خارج نطاق السياسي، ومن المتوهَّم أن نتوقَّع أنَّ المرء يمكنه تغيير الأشياء عن طريق «مدّ» الديمقراطية إلى هذا النطاق، عن طريق، قل تنظيم البنوك «الديمقراطية» تحت رقابة الشعب. التغييرات الراديكالية في هذا النطاق يجب أن تتمَّ خارج نطاق «الحقوق» القانونية»... إلخ: لا يهمّ كم هي معاداتنا للرأسمالية راديكالية، لو لم يتم فهْمُ ذلك، فالحلُّ المرجوُّ سيدور حول تطبيق ميكانيزمات ديمقراطية (التي هي بالطبع يمكن أن يكون لديها دورٌ إيجابي لتلعبه) ـ على المرء ألّا ينسى أنَّ هذه الميكانيزمات التي هي ذاتها جزء من كيان الدولة «البرجوازية» يضمن التوظيف غير المزعج لإعادة الإنتاج الرأسمالي. اليوم، يضع باديو يده على هذه النقطة في زعمه الغريب الواضح بأنَّ «اليوم، لا يُطلق على العدو الإمبراطورية أو رأس المال، إنَّما يُطلق عليه الديمقراطية» (57) . إنَّه «الوهم الديمقراطي»، قبول أنَّ الإجراءاتِ الديمقراطيةَ هي إطار العمل الأساسي لأيِّ تغيير ممكن، هذا الذي يمنع أيَّ انتقال في العلاقات الرأسمالية.

هناك بالتالي أسبابٌ عميقةٌ للصعوبة القائمة في تشكيل برنامج ثابت. ولكن المتظاهرين لفتوا النظر لمشكلتين رئيسيتين؛ أولًا النتائج الاجتماعية الهدّامة للنظام الرأسمالي العالمي: مئات المليارات فُقِدَت بسبب المضاربة المالية غير المسيطر عليها، وهكذا. ثانيًا؛ العولمة الاقتصادية تخلخل تدريجيًّا شرعية الديمقراطيات الغربية. باتّخاذها الصفة الدولية، فالعمليات الاقتصادية واسعة المدى لا يمكن أن يُسَيطَر عليها بالميكانيزمات الديمقراطية، التي هي مقتصرة بطبيعة الحال على الدول الوطنية. لهذا السبب يختبر الناس بشكل متزايد كون المؤسّسات الديقراطية فاشلة بمصطلحات التعبير عن مصالحهم الحيوية. تحت هذه الوفرة من التصريحات (المرتبكة عادة)، تقدّم حركة احتلّوا وول ستريت رؤيتين أساسيتين: (1) الضيق الشعبي المعاصر هو تجاه الرأسمالية كنظام ـ المشكلة هي في النظام ذاته، ليس في أي شكل فاسد محدّد منه؛ (2) الشكل المعاصر من الديمقراطية الممثّلة متعدّدة الأحزاب غير قادر على التعامل مع الإفراطات الرأسمالية؛ بكلماتٍ أخرى، هذه الديمقراطية يجب أن

يعاد ابتكارها. هذا يحيلنا إلى أساس المشكلة الحرجة في تظاهرات وول ستريت: كيف نمدّ الديمقراطية فيما وراء شكلها السياسي القائم، الذي ثبت عجزه في مواجهات النتائج الهدّامة للحياة الاقتصادية؟ هل يوجد اسم للديمقراطية المعاد ابتكارها فيما وراء النظام التمثيلي متعدِّد الأحزاب. هناك حقًّا: ديكتاتورية البروليتاريا.

في كتاب حديث (ذي عنوان ملتفٍّ بشكل رائع: ساركوزي: أسوأ من المتوقّع/ الآخرون: توقّعوا الأسوأ) (58) قدّم باديو حجّة تفصيلية في مواجهة المشاركة في التصويت «الديمقراطي»: حتَّى عندما تكون الانتخابات «حرّة» في الحقيقة، وحتّى عندما يكون لمرشح أفضلية واضحة على الآخر (قل، معادٍ للعنصرية يقف في مواجهة شعبوي معادٍ للمهاجرين)، فعلى المرء أن يفصل نفسه عن التصويت، طالما أنَّ شكل الانتخابات المتعدّدة الأحزاب ذاته تنظِّمه دولة فاسدة على المستوى الشكلي والترانسندنتالي. ما يهمّ هو فعل التصويت الشكلي، المشاركة في العملية، التي تشير إلى قبول للشكل نفسه باستقلال عن الخيار المحدّد الذي يتّخذه المرء. الاستثناءات التي يستطيع المرء أن يصنعها للحكم العالمي تحدث في هذه اللحظات النادرة عندما يكون المضمون (واحد من الخيارات المقدّمة) مخلخلًا ضمنيًّا لشكل التصويت. بالتالي فعلى المرء أن يحمل في ذهنه التناقض الدائري الذي يدعم «الانتخابات الحرّة» في مجتمعاتنا الديمقراطية: المرء حرٌّ في الاختيار في حالة أن يتّخذ الخيار الصحيح ـ هذا سبب أنّه عندما يتمّ التوجُّه لخيار خاطئ (مثلما رفضت أيرلندا دستور الاتّحاد الأوروبِّي، أو عرض رئيس الوزراء اليوناني للاستفتاء)، يتمّ التعامل مع ذلك على أنَّه خطأ، والنظام القائم يفرض فورًا تكرار التصويت من أجل أن يعطي للبلد الفرصة لتصحيح خطئها والتوجّه للخيار الصحيح (أو، كما في حالة اليونان، يرفض العرض نفسه كتمثيلٍ للخيار الزائف).

هذا سبب أنَّه ليس علينا أن نخاف من تقديم النتيجة الوحيدة المتوافق عليها من الحقيقة، التي لم يستقر عليها الديمقراطيّون الليبراليون. لقد انتهى الربيع المصري (حتّى الآن، وإن كانت المعركة بعيدة عن نهايتها) بالانتصار الانتخابي للإسلاميين الذين كان دورهم في الثورة المضادّة لمبارك في 2011 لا يذكر: «الانتخابات الحرّة» أو الثورة التحرّرية الأصيلة ـ على المرء أن يختارها. لنضع ذلك بمصطلحات روسُّو، كانت هناك جماهير في ميدان التحرير، وإن كانت حسابيًّا أقلية، جسدت الإرادة العامّة الحقيقية ـ وبالمقارنة كانت حركة احتلّوا وول ستريت، جماهير صغيرة تلك التي وقفت

في حديقة زوكوتي من أجل الـ «99 بالمئة» وكانت مبرّرة في عدم ثقتها في الديمقراطية المؤسّسية.

بالطبع سيبقى السؤال: كيف نستطيع مأسسة صناعة القرار الجمعي فيما وراء إطار عمل النظام متعدِّد الأحزاب الديمقراطي؟ مَن سيكون الوكيل في إعادة الابتكار تلك، أو لنقل ذلك بشكل فظٍّ: مَن يعلم ما ينبغي فعله اليوم؟ لا توجد ذاتٌ تعرف، لا في شكل المثقّفين ولا الناس العاديين. هل هناك مأزق إذن، حالة الأعمى الذي يقود أعمى، أو بدقّة أكبر، أعمى يقود أعمى في حين أنَّ كلًّا منهما يفترض أنَّ الآخر بإمكانه الرؤية؟ لا، لأنَّ الجهل المزدوج ليس سيمتريًا. إنَّهم الناس الذين يملكون الإجابات، إنَّهم فقط لا يعرفون الأسئلة التي يملكون (أو بالأحرى هم) إجابتها. كتب جون برجر(x) التالي عن «حضور» هؤلاء الذين يجدون أنفسهم على الجانب الأفقر من الجدار الذي يفصل من بالداخل عمَّن بالخارج:

«الحشود لديها إجابات عن أسئلة لم تطرح بعد، ولديها القدرة على أن تعيش أطول من الجدران. الأسئلة لم تطرح بعدُ لأنَّ ذلك يتطلَّب كلماتٍ ومفاهيمَ تبدو حقيقية، وتلك التي تستخدم حاليا لتسمية الأحداث تحوَّلت إلى كلماتٍ بلا معنى: الديمقراطية، الحرّية، الإنتاج، ...إلخ. بالإضافة إلى مفاهيم جديدة سيتمُّ طرح الأسئلة قريبًا، لأنَّ التاريخ يتضمّن بالضبط أمثال عملية طرح الأسئلة تلك. قريبًا؟ في غضون جيل واحد» (59) .

هوامش الفصل السابع

(i) "Main Street, not Wall Street" وهو يعني الاهتمام بالشوارع الرئيسية التي تهتمّ بالأعمال الصغيرة، في مقابل «وول ستريت» الشارع الذي يضمّ العديد من الأنشطة الاقتصادية الكبرى في نيويورك والمعبِّر عن اقتصاد السوق الرأسمالي.

(ii) عن كتاب قصص السيد كوينير لبريخت.

(iii) Indignados وهو المصطلح الذي يُشار به إلى المتظاهرين في أسبانيا عام 2011.

(iv) نسبة إلى شخصية شرطي بكتاب ج. ك. شسترتون «الرجل الذي كان الخميس».

(v) الإشارة إلى الثور المهاجم Charging Bull التمثال الموجود بالقرب من وول ستريت بنيويورك، والذي يعبّر غالبًا عن قوّة الاقتصاد الأمريكي.

(vi) الإشارة إلى خطة الإنقاذ الاقتصادية التي تبنتها إدارة بوش الابن في سبتمبر 2008 التي دفعت 700 مليار دولارا من نقود دافعي الضرائب الأمريكان لإنقاذ البنوك من الإفلاس أثناء الأزمة الاقتصادية العالمية بالعام نفسه.

(vii) Anne Applebaum (1964) صحفية أمريكية مهتمة بشئون الاتحاد السوفيتي السابق.

(viii) المنتدى الذي أقيم لأوّل مرّة عام 2001 وتكرّر سنويًّا وعقد أكثر من مرّة في مدينة بورتو آليجري البرازيلية، وهو يجمع منظّمات المجتمع المدني والمنظّمات غير الحكومية في العالم نحو نوع من العولمة البديلة المواجهة لمفهوم العولمة الليبرالي الجديد الشائع.

(ix) الحركات النابعة من موجة التظاهر المناهضة للعولمة التي تمّت في سياتل عام 1999.

(x) John Berger(1926) روائي، وناقد فني، إنجليزي.

الفصل الثامن

الشبكة، أو ما الذي ينبغي فعلهفي الأوقات غير الحَدثية

«مَن هو ديفيد جيتا؟» سألت ابني ذا الاثني عشر عامًا عندما أعلن بانتصار أنه سيذهب لحفل جيتا. نظر إليَّ وكأنَّني أحمق تمامًا وردّ: «مَن هو موتسارت؟ ابحث عن موتسارت على جوجل ستجد 5 مليون نتيجة، ابحث عن جيتا، ستجد 20 مليون!» بالفعل بحثت عن جيتا على جوجل واكتشفت أنَّه في الحقيقة أشبه بقيِّم معاصر على الفنّ: ليس مجرَّد دي جيه، ولكنَّ دي جيه «خلّاق» لا يجمع فحسب بل يخلط وأحيانًا يؤلِّف الموسيقى التي يقدُّمها، مثل هؤلاء القيِّمين الذين لم يعودوا يجمعون الأعمال في معرض، ولكنَّهم غالبًا ما يستخدمونها مباشرة شارحين للفنَّانين ماذا يريدون.

الشيء نفسه يحدث مع ديفيد سايمون، «قيّم» حشد المخرجين وكتّاب السيناريو (الذين يضمُّون آجنيشكا هولاند) الذين شاركوا في مسلسل «الشبكة»(i). الأغراض لم تكن تجارية فحسب، قدّم التعاون أيضًا شكلًا ناشئًا من عملية خلق جماعية، وكأنَّها روح العالم Weltgeist الهيجلية التي انتقلت من السينما إلى مسلسلات التلفزيون، على الرغم أنَّها ما زالت تبحث عن شكلها. الجشتلت في «الشبكة» في الحقيقة غير متعلّق بمسلسل ـ سايمون نفسه أشار إلى «الشبكة» كفيلم واحد من 66 ساعة. وأكثر من ذلك فالشبكة ليس فقط نتيجة للعملية الجمعية الخلّاقة ولكنّه شيء أكبر: محامون حقيقيّون، مدمنو مخدّرات، شرطيّون، وهكذا، يلعبون أدوارهم بأنفسهم؛ حتّى إنَّ أسماء بعض الشخصيات هي تركيب لأسماء أشخاص حقيقيّين («سترينجر بيل» اسم مكوّن من اسمين حقيقيّين لزعيمي مخدّراتٍ في بالتيمور، سترينجر ريد ورولاند بيل). الشبكة بالتالي تضيف نوعًا من التمثيل الذاتي الجمعي للمدينة مثل التراجيديا اليونانية التي تضع فيها المدينة كلّها خبرتها.

إن كان «الشبكة» مثالًا على الواقعية التلفزيونية، فهو ليس بالتالي واقعية موضوعية (تمثيل واقعي لمحيط اجتماعي) بقدر ما هو واقعية ذاتية، فيلم تعرِضه وحدة اجتماعية حقيقية مُحدَّدة بدقّة. هذا يشار إليه عن طريق مشهد رئيسي يُشير توظيفه بدقّة للمسافة بينه وبين الواقعية الفظّة، التحقيق «الممتلئ باللعنات» "all-fuck" الشهير في الموسم الأوّل، الحلقة الرابعة؛ في شقّة خالية بالطابق الأرضي حيث ارتكبت جريمة من ستّة أشهرٍ مضت، يحاول المحقّقان مكنولتي وبانك ـ وفقًا لشهادة حارس المنزل

الصامت ـ إعادة تمثيل ما حدث. ولكنَّ الكلمة الوحيدة التي قالوها أثناء المشهد هي «االلعنة» (أو تنويعاتها بالتالي)؛ قالوها لـ 38 مرّة على التوالي، بأشكال مختلفة عديدة فهي أتت لتعني بالضبط كلّ شيء، من الملل المزعج إلى الانتصار الفخور، من الألم أو الصدمة، من الرعب تجاه جريمة القتل البشعة إلى المفاجأة المحبّبة، وتصل إلى ذروتها في التضعيف المنعكس ذاتيًّا لـ «لعنة اللعنات» "Fuckin'fuck!" (60) . تخيّل لو كانت استبدلت كلمة «اللعنة» في هذا المشهد بجملة أكثر «عادية» («ها هي صورة أخرى!»، «أوتش، إنَّها توْلم! «ها قد حصلت عليه!»، ... إلخ). يعمل المشهد في مستويات متعدِّدة: (1) استخدام كاسر للتابو بكلمة محظورة؛ (2) طريقة للإغراء (بعد عدّة ساعات من «الأمور الجادّة»، تستخدم لتتوظف في اللحظة التي سيقع المشاهد المثالي في حبِّ «الشبكة»)؛ (3) نكتة قضيبية مجرَّدة تحدّد مسافة البرنامج من الدراما الواقعية «الملائمة».

مرّة أخرى إذن، ما نوع الواقعية التي نتعامل معها هنا؟ دعنا نبدأ بالعنوان. «الشبكة» لها دلالات متعدِّدة (أن تسير بجانب شبكة، أو بالطبع أن تضع سمّاعة أو آلة تسجيل)، ولكنَّ الإشارة الرئيسية في العنوان، وفقًا لسايمون، هي «إلى الحدِّ المتخيّل غالبًا ولكنَّه القائم بين الأمريكتين» (61) . بين هؤلاء المشاركين في الحُلم الأمريكي، وهؤلاء الذين تُركِوا خلفه. موضوع «الشبكة» بالتالي هو ببساطة النضال الطبقي، واقع زماننا، متضمِّنًا نتائجه الثقافية. كما لاحظ فريدريك جيمسون: «هنا، مقاربة جغرافية مطلقة، ثقافتان كاملتان موجودتان بدون اتصال وبدون مشاركة، حتى بدون معرفة إحداهما الأخرى. مثل هارلم وبقيّة مانهاتن، مثل الضفّة الغربية والمدن الإسرائيلية التي ـ وقد كانت جزءًا منها ـ تظلّ الآن بعيدةً لبضعة أميال» (62) . الثقافتان منفصلتان بالمعنى الأساسي لارتباطهما بالواقع: واحدة تقف في مواجهة رعب إدمان الاستهلاك، بينما الواقع في الأخرى معروض بحذر (63) . في الأفق يمكن للمرء حتّى أن يضع خطوط محيطة للأغنياء كجنسٍ بيولوجي جديد، مُؤمَّن ضدَّ المرض، ومدعوم من خلال التدخُّل الجيني والاستنساخ، في حين أنَّ هذه التكنولوجيات نفسها تُستَخدَم للتحكُّم في الفقراء (64) .

سايمون واضح جدًّا عن الخلفية التاريخية المستقرّة لانشقاقه الراديكالي: «نحن نتظاهر بأنَّنا نحارب المخدَّرات ولكنَّ الحقيقة هي أنّنا ببساطة نُوحِّش وننزع الإنسانية عما ـ تحت ـ الطبقة الحضرية التي لم نعد نحتاجها في تزويد العمل... «الشبكة» لم يكن قصّة عن أمريكا، هو عن

أمريكا التي تُرِكَت خلفًا... الحرب على المخدّرات هي حرب على الطبقة الدُّنيا الآن، هذا كلُّ ما في الأمر. لا يوجد معنى آخر».

الصورة العامّة الكئيبة تدعم سياق وجهة نظر سايمون المميتة: «الشبكة هي تراجيديا يونانية تكون فيها المؤسّسات ما بعد الحداثية هي القُوى الأوليمبية. إنّه قسم البوليس أو اقتصاد المخدّرات، أو البِنَى السياسية، أو الإدارة المدرسية، أو القُوى الاقتصادية الكبرى هي التي تلقي الرعد وتضرب الناس تحت الحزام بدون سبب محترم» (65) .

على مرِّ السنوات القليلة الماضية، يبدو في الحقيقة أنَّنا شهدنا صعود شكل جديد من التشخيص حيث الشيء الذي يتكلّم هو السوق نفسه، يتمّ الإشارة إليه بشكل متزايد وكأنّه كيان حيٌّ يتصرّف، ويُحذّر، ويتبنّى آراء واضحة... إلخ. ويصل الأمر ليتضمَّن أنَّه يطلب تضحيّات بطريقة الإله الوثني القديم، لنأخذ مثالين من التقارير الإعلامية الأخيرة: «عندما أعلنت الحكومة معاييرها لمواجهة العجز، تَصَرَّف السوق بحذر». «الانهيار الأخير لداو جونز.. أشار إلى تحذير واضح إلى أنَّ السوق لا يشعر بالرضا بسهولة ـ تضحيّات أخرى ستكون مطلوبة» (66) . ربّما يبدو أنَّ هناك غموضًا في الهُوِية المُحدّدة لهذه «القُوى الأوليمبية»: إنّه نظام السوق الرأسمالية ذاته (الذي يجعل الطبقة العاملة تختفي) أو مؤسّسات الدولة؟ بعض النقاد حتّى قدّموا قراءة للشبكة كنقدٍ ليبراليٍّ لعدم الكفاءة والاغتراب البيروقراطيّين. من الحقيقي أنَّ التوظيف الأساسي (الذي شُرِح عادة) لبيروقراطية الدولة هو أنها تُعيد إنتاج نفسها، وليس حلّ مشاكل المجتمع ـ وحتَّى أنَّها تصنع مشكلات من أجل تبرير وجودها. فلنستعد المشهد الشهير من فيلم «برازيل»(ii) لتيري جيليام، الذي يتلقّى فيه البطل ـ الذي يعاني من مشكلات في مزوّد الطاقة الخاصّة به ـ زيارة سرّية من كهربائي غير شرعي (روبرت دي نيرو في ظهور قصير) الذي تكون جريمته ببساطة هي إصلاحه للعطل. التهديد الأعظم للبيروقراطية، والمؤامرة الأكثر وقاحة ضدَّ النظام، تأتي ممّن يحاول بالفعل أن يحلّ مشاكل البيروقراطية التي من المفترض أن تتعامل معها (مثل مجموعة محقّقي مكنولتي، الذين يجدُّون في حلِّ عصابة المخدّرات). ولكن أليس الأمر نفسه يصدق مع الرأسمالية نفسها؟ دافعها المطلق بالطريقة نفسها ليس إرضاء المطالب القائمة، ولكن أيضًا حتّى لخلق مطالب جديدة حتّى يسهل إعادة إنتاجها الممتدّ المستمرّ.

إنّه ماركس هو الذي صاغ مُبكِّرًا فكرة القوّة الوحشية والمجهولة للسوق كنسخة حديثة للقدر. عنوان إحدى المقالات عن «الشبكة» ـ «الآلهة

اليونانية في بالتيمور» ـ هو بالتالي ملائم تمامًا: أليس «الشبكة» هو المقابل الواقعي لنجوم هوليود الذين يجد بينهم الإله القديم أو نصف الإله (بيرسيوس في بيرسي جاكسون، ثور في ثور(iii)) نفسه مشتبكًا في جسد لشابٍّ أمريكي مرتبك؟ كيف يتمّ الشعور بهذا الحضور الإلهي في «الشبكة»؟ من خلال حكي القصّة كيف يؤثّر القدر في الأفراد وينتصر عليهم، تستمرّ «الشبكة» بشكل نظامي، فكلّ موسم تالٍ يأخذ خطوة أخرى في الاستكشاف: الموسم الأول يقدّم صراع تجار المخدّرات في مواجهة البوليس؛ الموسم الثاني يعود إلى السبب المطلق: تفسّخ الطبقة العاملة، الموسم الثالث يتعامل مع البوليس والاستراتيجيات السياسية لحلِّ المشكلة وفشلهم، الموسم الرابع يظهر كيف أنَّ التعليم (لشباب الطبقة العاملة الأسود) هو أيضًا غير كافٍ؛ وأخيرًا، يركّز الموسم الخامس على دور الإعلام: لم لا يعلم الرأي العامّ جيّدًا المنظور الحقيقي للمشكلة؟ كما أشار جيمسون؛ الإجراء الأساسي في «الشبكة» ليس في حصر نفسه فقط في الواقع الفظّ، ولكن في تقديم الأحلام اليوتوبية كجزءٍ من نسيج العالم، تتالٍ للواقع نفسه. هنا بعض الأمثلة الرئيسية:

في الموسم الثاني، يستخدم فرانك سوبوتكا نقود تجارة المخدّرات لينشئ علاقاته الشخصية، من أجل مشروعه المطلق، الذي هو إعادة بناء وإحياء ميناء بالتيمور: «هو يفهم التاريخ ويعرف أنَّ حركة العمل والمجتمع كلَّه منظّمة حوله بحيث لا يستطيع الاستمرار في الوجود لو لم يعد الميناء. هذا هو إذن مشروعه اليوتوبي، يوتوبي حتَّى بمعناه النمطي من حيث كونه غيرَ عمليٍّ وغير ممكن ـ التاريخ لا يعود أبدًا إلى الوراء بهذه الطريقة ـ وفي الحقيقة فالحُلم الكسول سيدمّره هو وعائلته في النهاية (67) .

أيضًا في الموسم الثاني، يصير دي آنجيلو متردِّدًا أكثر وأكثر تجاه تجارة المخدّرات؛ عندما ينتهي الشاهد البريء ويليام جانت إلى أن يموت، يهتزُّ دي آنجيلو، يفترض أنَّ عمَّه آفون أمر بالقتل كانتقام من شهادة جانت. تمَّ إحضار دي آنجيلو للتحقيق عن طريق مكنولتي وبانك اللذين خدعاه بكتابة خطاب اعتذار لعائلة جانت (بأسلوب لارس فون تريه(iv) المتلاعب الرائع، أروه صورة لصبيِّين، أخذوها من مكتب شرطي زميل، ولكنَّهم قدَّموها على أنَّها صورة لأولاد جانت اليتامى الآن). وصل محامي العصابة ليفي وأوقف دي آنجيلو قبل أن يستطيع كتابة أيِّ شيء يُثير الاتهام، وأطلق سراحه. بعد ذلك، عندما قبض عليه مرّة أخرى، قرّر دي آنجيلو أن يجعل شهادة الدولة ضدَّ منظمة عمِّه؛ على أيِّ حالةٍ فزيارةٌ من أمّه أقنعته

بواجبه تجاه العائلة، وتراجَع عن الصفقة. وبسبب رفضِه للتعاون، حُكِم عليه بعشرين سنةً في السجن. أليست الأمُّ التي أقنعت دي آنجيلو بألَّا يشهدَ، تُحرِّك أيضًا يوتوبيا العائلة؟

في الموسم الثالث، قاد الميجور كولفين تجربةً فريدة: بدون أن يُعلم رؤساءه، شرَّع في الحقيقة المخدّرات في غرب بالتيمور، منشئًا أمستردام صغيرة، عُمِّدَت بـ «هامستردام»، حيث أصبح مسموحًا لموزِّعي النواصي أن يُنشئُوا دكاكين. عن طريق جعل تجارة المُخدَّرات محلّية هكذا، وهو الذي يعرف أنَّه لن يستطيع إيقافها بأيِّ حال، تخلّص كولفين من المعارك اليومية التافهة التي تزيد من معدَّلات جرائم القتل، ودعم بشكل درامي الحياة اليومية إلى ذروتها في المنطقة، يعود الهدوء إلى المجاورات المرعبة، ومراقبيه - المتحرِّرين من سيّاراتهم ومطاراداتهم التي لا تنتهي لصبية موزِّعي المخدَّرات على النواصي - عادوا لعمل البوليس الحقيقي، يسيرون في نوباتهم ويعرفون الناس الذين يخدمونهم. (النموذج الواقعي هنا هو زيوريخ، وليس أمستردام، فلو عدنا إلى الثمانينيات من القرن الماضي فالحديقة الموجودة خلف السكة الحديدية الرئيسية أُعلنت منطقة حرَّة؛ وكانت هناك تجربة مشابهة في بالتيمور نفسها من عقد أو أكثر مضى).

أيضًا في المَوسِم الثالث، تحوَّلت الصداقة نفسُها إلى يوتوبيا؛ آفون وسترينجر خان أحدهما الآخر، ولكن قبل قتل سترينجر بالضبط، استمتع الاثنان بشراب أخير معًا بمساكن آفون المجانبة للميناء، مستعيدين الماضي، ويتصرَّفان وكأنَّ صداقتهما القديمة كما هي، بغض النظر عن خيانتهما المشتركة. هذا ليس منافقًا أو زائفًا ببساطة، ولكن تعبير عن الرغبة المخلصة المتعلّقة بكيف يجب أن تكون الأشياء - كما أوضح جون لو كار(v) ذلك في روايته «جاسوس مثالي»: «الخيانة يمكنها أن تحدث فقط إن أحببت».

في المَوسِم الرابع، كان التركيز على التعليم، العنصر اليوتوبي يوجد في تجارب فصل بريزبيلويسكي مع الكمبيوترات وإنكاره لنظام التقييم المفروض من الدولة والمؤسّسات الفيدرالية.

أليس سترينجر نفسه نموذجًا يوتوبيًّا: تكنوقراطيًّا إجراميًّا مجرَّدًا، يُكافح لأن يُعليَ الجريمة إلى عملٍ مجرَّدٍ؟ الغموض المتضمِّن هنا هو إن كانت هذه اليوتوبيّات جزءًا من الواقع، وما الذي يجعل العالم يدور، هل نحن بالتالي فيما وراء الخير والشرِّ؟ في تعليقه بالدي في دي، يُشير سايمون إلى توجُّهه: «(الشبكة) ليس مهتمًّا في الحقيقة بالخير والشرِّ؛ إنَّه مهتمٌّ بالاقتصاد وعلم الاجتماع والسياسة». جيمسون أيضًا متلهِّفٌ في رفضه لـ «الموضة القديمة

لثنائية الخير والشرِّ الأخلاقية»:

«لقد تناقشت في مكان آخر في مواجهة النسق الثنائي: ربَّما كان نيتشه وحده أكثر الأنبياء درامية بإظهاره أنَّه لا يختلف كثيرًا عن انطباع هذه الآخرية التي يسعى أيضًا لإنتاجها ـ الخير هو نحن والناس الذين يشبهوننا، والشرُّ هو الناس الآخرون واختلافهم الراديكالي عنَّا (أو أيّ نمط). ولكنَّ المجتمع اليوم يتلاشى اختلافه، لكلِّ أنواع الأسباب (وغالبًا أسباب خيِّرة)، ومعه الشرُّ ذاته» (68) .

على أيِّ حال فهذا النسق يبدو هشًّا تمامًا، إن كنَّا نختصر تعريف الخير ما قبل الحداثي (وحتّى ما قبل المسيحي) بالناس الذي يشبهوننا (ماذا عن حبِّ أعداء/أقرباء المرء؟)، أليس التركيز الأخلاقي التامّ لـ«الشبكة» بالضبط هو مشكلة التصرُّف الأخلاقي: ما الذي يستطيعه فردٌ أمين (نسبيًّا) في ظروف اليوم؟ لنضع ذلك بمصطلحات آلان باديو، فهذه الظروف (على الأقلِّ من عقد مضى عندما كان «الشبكة» قيد الإنتاج) كانت غير ـ حَدَثية(vi) تمامًا: لم يكن هناك أساس لحركة التحرُّر الراديكالية في الأفق. يقدّم «الشبكة» الزيّ الكامل لـ «أنماط الأمانة (النسبية)»، عمَّا نفعله في مثل هذه الأحوال، من مكنولتي إلى كولفين وحتَّى الملازم سيدريك دانييلز الذي ـ مع استعداده التامّ للتسوية ـ وضع لنفسه حدًّا معيَّنًا (هو يرفض الخلط في الإحصائيّات). النقطة الأساسية هي أنَّهم جميعًا عليهم أن يخرقوا القانون بطريقة أو بأخرى، على سبيل المثال فلنستعد الموسم الأخير؛ يميل مكنولتي ليتلاعب بحقيقة أنَّ:

«الشرور ضمن الثقافة الجماهيرية اختصرت إلى متبقِّيين وحيدين من نمط الشرِّ: هذان التمثيلان لأعداء المجتمع الحقيقيّين هما، القاتلون المتسلسلون من جهة، ومن جهة أخرى الإرهابيّون (غالبًا بسبب اقتناع ديني، في الوقت الذي تُعرَف فيه الإثنية عن طريقة الدِّين، أمَّا الأبطال العلمانيُّون السياسيّون مثل الشيوعيّين والفوضويّين لم يعد يبدو أنَّهم متاحون) (69) .

قرَّر مكنولتي أن يؤَمِّن تمويل تحقيق مارلو ستانفيلد (رئيس العصابة الذي سيطر عليها بعد سقوط آفون) عن طريق الإيهام بأنَّ هناك قاتلًا متسلسلًا غيرَ مقبوض عليه، من أجل أن يلفت انتباه الإعلام إلى قسم البوليس، تَدَخَّل في مسارح الجريمة وزيف أوراق القضية كجزء من خطّته، على أيِّ حال، فالدرس الأساسي هنا هو أنَّ التصرُّفات الفردية غير مناسبة، هناك حاجة لخطوة أبعد، بأن تذهب فيما وراء البطل الفردي في اتِّجاه تصرُّف جمعي ـ في ظروفنا الحاضرة، تظهر فقط كمؤامرة:

«المحقّق الوحيد الخاصّ أو ضابط الشرطة الملتزم يقدّم مؤامرة مألوفة تعود إلى الأبطال والثوريّين الرومانتيكيّين (تبدأ كما أفترض من شيطان ميلتون). هنا، في هذا الفضاء التاريخي الاجتماعي والجمعي المتزايد، يصبح واضحًا ببطء أنّ الثورة الأصيلة والمُقاوِمة يجب أن تأخذ شكل المجموعة المتآمرة، عمل جمعي حقيقي... هنا تمرُّد جيمي الشخصي (لا يوجد احترام للسلطة، إدمان للكحول، الخيانات الجنسية، إلى جانب المثالية التي لا تصدق) يشترك مع مجموعة الرفاق ومتشاركي المؤامرة غير المتشابهين ـ ضابطة شرطة سحاقية، شرطيان ذكيّان ولكن لا يعتمد عليهما، ملازم هناك سرّ في ماضيه بعبء يجعل هذه المغامرة غير المعتادة هي التي تجلب له التقدُّم، الموظّف بسبب وساطة القريب بطيء البديهة الذي يتحوّل ليملك موهبة ملحوظة مع الأرقام، مساعدين قضائيّين مُتعدِّدين، وأخيرًا حلَّال مشاكل هادئ ومتواضع» (70) .

أليست هذه المجموعة نوعًا من خليّة الشيوعيّين النمطيّين من المتآمرين، أو مجموعة من غريبي الأطوار من رواية لتشارلز ديكنز أو فيلم لفرانك كابرا، مع المكتب السفلي الخَرِب الذي جعلوه كعرينِ المؤامرات السرِّي؟ نسق ج. ك. تشيسترتون الشهير عن القانون ذاته كـ«الأعظم والأكثر جرأة في كلِّ المؤامرات». من ضمن مجموعة غريبي الأطوار هؤلاء ـ كعضو غير رسمي من الجانب الأخرى من الاثنين ـ هي شخصية عمر ليتل: شعار عمر يمكن أن يتمَّ التعبير عنه كانعكاس لبريخت في أوبرا «الشحاذ»: ماذا يُقارَن إنشاء بنك (كفعل قانوني) بسرقة بنك؟ (71) يمكن أن يوضع عمر على نفس خطِّ بطل ديكستر، المسلسل الذي بدأ في 2006. ديكستر هو محلّل بنمط الملطخ بالدماء في شرطة ميامي، الذي يتحوّل ليلًا إلى قاتل متسلسل؛ تيتَّم في سنِّ الثالثة، وقد تبنّاِه هاري مورجان ضابط الشرطة بميامي، وبعدما اكتشف ميول ديكستر الشابّ الإجرامية، ولجعله يبتعد عن قتل أناس أبرياء، بدأ هاري في تعليمه «الكود»: ضحايا ديكستر يجب أن يكونوا أنفسهم قتلة وأن يكونوا قتلوا شخصًا بدون سبب مُبرر وغالبًا سيفعلون ذلك مرّة أخرى. مثله مثل ديكستر فعمر هو أيضًا شرطي مثالي في صورة عكسية ـ الكود الخاصّ به بسيط وبراجماتي: اقتل فقط مَن لديه سلطة الأمر بقتل الآخرين.

ولكنَّ النموذج الرئيسي في مجموعة غريبي أطوار «الشبكة» هو ليستر فريمون؛ يُبَرر لجيمسون مدحه لعبقريته:

«ليس فقط يحلّ... المشكلات بطرق عبقرية، ولكنَّه أيضا يُحَوِّل بعض

الغموض المجرد واهتمامات المُحقِّق إلى شيء رائع مع بناء المشكلة الفيزيقية أو الهندسية التي يحلها ـ يمكن القول إنَّه شيء أقرب للعمل اليدوي منه للاستنتاج المُجرّد. في الحقيقة عندما تمّ اكتشافه لأوّل مرّة ودُعي لينضمَّ إلى وحدة التحقيق الخاصّة، كان فيمون ضابطًا غيرَ عامل ظاهريًّا يقضي وقت فراغه في صناعة نسخ مصغّرة من الأثاث الأنتيك (الذي يبيعه): إنَّه مثال على ضياع إنتاجية الإنسان وذكائه وتحوُّله ـ لحُسن الحظِّ في هذه الحالة ـ إلى نشاطات تافهة» (72) .

ليستر فريمون هو الممثّل الأفضل لـ«المعرفة الفارغة» ـ هو مثقّفٌ تآمريٌّ، أكثر منه خبير، ومثل هذا مفيد في تقديم حلول للمشاكل الواقعية.

بالتالي ماذا يمكن أن تفعله هذه المجموعة؟ هل هم منحصرون في الدائرة التراجيدية البشعة التي تُسهم في مقاومتهم ذاتها في إعادة الإنتاج بالنظام؟ علينا أن نضع في ذهننا أنَّ هناك اختلافًا رئيسيًّا بين التراجيديا اليونانية والعالم في «الشبكة»، كما يشرح سايمون نفسه: «لأنَّ الكثير من التلفزيون هو عن إضافة التطهير والخلاص وانتصار الشخصية، أمَّا ميزة الدراما التي تسعى إليها المؤسّسات ما بعد الحداثية فتكون فيها الفردانية والأخلاقية والعدالة مختلفة من بعض الجهات». في التطهير المناخي للتراجيديا اليونانية، يقابل البطل حقيقته ويحصل على العظمة السامية في سقوطه؛ في «الشبكة»، الآخر الكبير لقواعد القدر يحكم بطريقة أخرى ـ النظام (وليس الحياة) يمضي فحسب، بدون ذروة تطهيرية (73) .

نتائج هذه النقلة من التراجيديا القديمة للشكل المعاصر سهلة التمييز: غياب الإغلاق السردي للتطهُر؛ فشل الواهب الديكينزي الميلودرامي في الظهور، وهكذا (74) . المسلسل التلفزيوني كـ «شكل» يجد أيضًا تبريره في هذا التغيُّر: نحن لا نصل أبدًا إلى نتيجة أخيرة، ليس فقط لأنَّنا لا نكتشف أبدًا المذنب المطلق (لأنَّه توجد دائمًا حبكة جديدة خلف الموجودة)، ولكنّ أيضًا بسبب أنَّ النظام القانوني هو بالفعل يناضل من أجل إعادة الإنتاج الذاتي نفسه، هذه الرؤية ظهرت عن طريق المشهد الأخير لـ«الشبكة»، الذي نرى فيه مكنولتي ينظر لميناء بالتيمور من على الجسر، مصحوبًا بسلسلة من الفلاش باكات والإشارات للحياة اليومية خلال المدينة. ما نحصل عليه هنا ليس الاستنتاج الأخير، ولكن نوع من النمط الهيجلي عن الرؤية المطلقة للمسافة المنعكسة، انسحاب من الارتباط المباشر: فكرة أن تكون نضالاتنا وآمالنا وهزائمنا المتنوعة هي جزء من «دورة الحياة» الأكبر التي يكون هدفها الحقيقي هو إعادة الإنتاج الذاتي، أو هذه الدورة ذاتها. نقطة

مشابهة حدثت عن طريق ماركس عندما لاحظ أنَّه على الرغم من أنَّ الرؤية الذاتية الفانية أنَّ هدف الإنتاج هو المنتج ـ الموضوعات التي سترضي حاجات الناس (المتخيّلة أو الحقيقية)؛ قيم ـ الانتفاع بكلمات أخرى ـ إلّا أنّهمن وجهة النظر المطلقة للنظام ككلّ، فإرضاء حاجات الأفراد هي مجرّد وسائل ضرورية للحفاظ على ميكانكية استمرار (إعادة الإنتاج) الرأسمالية.

الانفتاح السردي للشكل هو بالتالي مؤَسِّس في مضمونه، كما أوضح جيمسون، فـ«الشبكة» هو عمل بوليسي يكون فيه المُذنِب هو المجتمع ككلّ وليس مجرمًا فرديًّا (أو مجموعة مُجرِمين). ولكن كيف يمكننا تمثيل (أو بالأحرى تقديم) الكلّ في الرأسمالية المعاصرة فنيًّا؟ بكلمات أخرى أليس الكلّ دومًا هو المُذنب المطلق؟ ما هو المحدّد فيما يتعلّق بالتراجيديا المعاصرة؟ الفكرة هي أنّ واقع النظام الرأسمالي مجرّد، الحركة الافتراضية ـ المجرّدة لرأس المال ـ هنا علينا توظيف الاختلاف اللاكاني بين الواقع والواقعي: الواقع يقنّع الواقعي. «صحراء الواقع هي حركة مجرّدة لرأس المال، وهي بهذا المعنى الذي تحدَّث عن ماركس عن «التجريد الواقعي». أو كما أوضح المنتج المشارك لـ«الشبكة» إيد برنز: «نحن فقط نحيل إلى الواقع، الواقع قويٌّ جدًّا».

وصف ماركس الدورة المجنونة الداعمة ذاتيًّا لرأس المال، الذي يصل طريق تخصيبه الذاتي الأنا ـ وحدي solipsistic إلى ذروته في تخمينات اليوم ما بعد المنعكسة في المستقبل (75) . إنَّه من البسيط جدًّا أن نزعم أنَّ شبح وحش الإنتاج الذاتي ـ هذا الذي يسير في طريقه بدون الاعتبار لأيِّ اهتمام إنساني أو بيئي ـ هو لا شيء أكثر من كونه تجريدًا أيدولوجيًّا، وأنّ خلفه هناك أناسًا واقعيين وموضوعات طبيعية عليها تُبنى دورة قدرات وموارد رأس المال المنتجة وعليها تتغذّى مُثُل الطفيلي العملاق. المشكلة ليست فقط أنَّ هذا التجريد هو جزءٌ من خطأ إدراكنا المُتأمّل للواقع الاجتماعي، ولكن في أنَّه أيضًا واقعي بالمعنى الدقيق لتحديد بناء العمليات الاجتماعية المادّية. قدر طبقات السكان وأحيانًا الدول كلّها يمكن أن يُقَرَّر من قبل رقصة رأس المال المتأمّلة الأنا ـ وحدية هذه، التي تطارد هدفها المتعلّق بالقدرة على الربح بلا مبالاة مباركة عن كيف أنَّ الحركات يمكنها أن تؤثر في الواقع الاجتماعي.

نقطة ماركس لم تكن أساسًا في اختصار البعُد الثاني إلى الأوّل، أو في عرض كيفية أنّ الرقصة الثيولوجية للسلع تؤدّي إلى تناحُرات «الحياة الواقعية». رؤيته كانت بالأحرى هي أنّالمرءَ لا يستطيع الحصول جيّدًا على الأوّل

(الواقعية الاجتماعية للإنتاج المادّي والتفاعل الاجتماعي) بدون الحصول على الثاني. إنّها حركة الدفع الذاتي لرأس المال التي تحرّك العرض، والتي تزوّد الأساس لتطوّرات الحياة ـ الواقعية وكوارثها. بالداخل يسكن العنف الأساسي المنظّم للرأسمالية؛ أكثر شذوذًا من أيّ عنف ما قبل رأسمالي اجتماعي أيدولوجي. هذا العنف لم يعد منسوبًا للأفراد ومقاصدهم «الشريرة»، ولكنّه «موضوعي» بشكل مجرّد، نظامي، ومجهول. هنا نقابل الاختلاف اللاكاني بين الواقع والواقعي: الأوّل هو الواقع الاجتماعي للناس الحقيقيّين المنغمسين في التفاعل والعملية المنتجة، بينما الواقعي هو المنطق الطيفي «المجرّد» الصلب لرأس المال الذي يحدّد ما الذي يحدث في الواقع الاجتماعي. هذه الهُوّة تظهر مثلًا عندما يزور المرء بلدًا تكون الحياة فيه خربة بوضوح، مميزة بفساد بيئي وبؤس إنساني، ومع ذلك فالتقارير الاقتصادية تخبرنا أنَّ البلد «في حالة جيّدة حاليا» ـ الواقع لا يعني شيئا، المهم هنا هو وضع رأس المال.

مرّة أخرى، السؤال هو: ماذا ستكون الاستطيقا الموازية للواقع، التي ربّما تكون شيئًا مشابهًا لـ «واقعية التجريد» (76) نحن نحتاج لشكلٍ جديدٍ من الشعر، مشابهًا لما تخيّله تشسترتون كـ «شعر كوبرنيقي»:

«سيكون تأملًا مثيرًا أن نتخيّل إن كان العالم يمكنه بالفعل أن يُطَوِّر شعرًا كوبرنيقيا وعادات إمتاع كوبرنيقية؛ إن كان يمكن أن نتحدّث عن «تحرّك أرضي مبكّر» بدلًا من «شروق الشمس المبكّر» ونتحدّث بلا مبالاة عندما ننظر أعلى للأقحوان أو ننظر أسفل للنجوم، لو فعلنا ذلك فسيكون هناك بالفعل كمًّا كبيرًا من الحقائق الكبيرة والرائعة تنتظرنا، مقبولة لصناعة أساطير جديدة» (77) .

في بداية أوبرا «أورفيو» لمونتفيردي، تقدّم إلهة الموسيقى نفسَها بكلماتٍ: "Io sono la musica."(vii) ـ أليس هذا ما سيصبح قريبًا ـ عندما تغزو الذوات «السيكولوجية» خشبة المسرح ـ غير قابل للتفكير أو بالأحرى للتمثيل؟ كان على المرء أن ينتظر حتّى الثلاثينيات من القرن الماضي من أجل معاودة ظهور هذه المخلوقات الغريبة على المسرح. في «المسرحيات التعليمية» لبريخت، يدخل ممثل إلى خشبة المسرح ويقول للعامّة: «أنا رأسمالي، سأقترب الآن من عامل وأحاول خداعه بحديثي عن المساواة في الرأسمالية...» سحر هذا الإجراء يكمن في الخلط السيكولوجي «المستحيل» بداخل الممثّل نفسه، الذي يلعب دورين مختلفين، وكأنّ الشخص من الواقعية السردية للمسرحية يمكنه أيضًا ـ من آن لآخر ـ أن يخرج عن

ذاته ويلقي تعليقات «موضوعية» عن أفعاله ومواقفه. هذه هي الكيفية التي على المرء أن يقرأ بها قول لاكان "c'est (viii)moi, la vérité, qui parle" من مقاله عن «La Chose freudienne»: كطارئ صادم لكلمة من مكان لا يتوقّعه المرء ـ إنّه الشيء ذاته الذي بدأ في التحدُّث.

في فقرة شهيرة من «رأس المال»، لجأ ماركس إلى التشخيص ليستحضر المنطق المختبئ لتبادل السلع ودورتها: «إن كان بإمكان السلع أن تتحدّث، فسوف تقول: قيمة ـ انتفاعنا ربّما تهمُّ الناس، ولكنَّها لا تنتمي إلينا كموضوعات. ما ينتمي إلينا كموضوعات على أيٍّ حال هو قيمتنا، تشابُكنا كسلعٍ يثبت ذلك. نحن يرتبط بعضنا ببعض فقط كقيم ـ متبادلة» (78) . هل يمكننا تخيّل شيء كالتشخيص الأوبرالي: أوبرا يمكن أن تغني فيها السلع نفسها، بدلًا من الناس الذين يتبادلونها؟ ربَّما هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نعرض بها «رأس المال» على المسرح.

هنا نواجه الحدَّ الشكلي في «الشبكة»: هو لم يحلّ المَهمّة الشكلية لعرض العالم الذي يحكمه التجريد، في السرد التلفزيوني. حدّ «الشبكة» هو حدُّ الواقعية السيكولوجية: المفقود هو تصويره للواقع الموضوعي، هذا يتضمّن الأحلام الذاتية اليوتوبية، هل هو بعد «الحُلم الموضوعي» للمناخ الافتراضي/الواقعي لرأس المال. لاستحضار هذا البعد، على المرء أن يكسر الواقعية السيكولوجية (ربَّما إحدى الطرق هي اعتناق الكليشيهات الحمقاء، كما فعل بريخت وشابلين في تمثيلاتهما عن هتلر في «آرتورو وي» و«الديكتاتور العظيم») (79) .

الكلية «الراسخة» الواقعية السيكولوجية الحقيقية التي تحيط الواقع الاجتماعي، متضمّنة الخبرة المعيشة للأفراد الذين هم جزءٌ منها، مجرّدة بمعنى أكثر راديكالية: إنَّها تجرّد من الهُوّة التي تفصل الواقع عن خبرته الذاتية. ومن الحاسم أن نرى الرابط بين الحدِّ الشكلي لـ «الشبكة» (بقيتها داخل قيود الواقعية السيكولوجية) وـ على مستوى المحتوى ـ حدود سايمون السياسية. أُفُقه يظلّ مُتعلِّقًا بـ «العقيدة الموجودة بالأفراد للتمرّد ضدّ الأنظمة الرثة والعمل من أجل كرامتهم». هذه العقيدة تشهد على إخلاص سايمون للفرضية الأساسية للأيدولوجيا الأمريكية التي تزعم إمكانية تمام الإنسان ـ بالمقارنة مع، قل بريخت، الذي شعاره: «غير النظام، لا الأفراد»: «السيّد مادل يفكّر بشكل كبير في الإنسان ولا يؤمن بأنّ الصحف يمكن أن تكون أفضل، بينما السيّد كوينير لا يعتقد بشكل كبير في الإنسان ولكن يعتقد أنَّ الصحفَ يمكنها أن تكون أفضل». «كلّ شيء يمكن أن يصير

أفضل» يقول السيّد كوينر: «باستثناء الإنسان» (80) .
الصراع بين المؤسّسات ومقاومة الأفراد تحدّ الفضاء السياسي لـ«الشبكة» إلى الإصلاحية الفريدة الاجتماعية ـ الديمقراطية الأكثر تواضعًا. ما لا تستطيع هذه الفكرة استيعابه هو أنَّ هؤلاء الأفراد أنفسهم يفقدون براءتهم في نضالهم ـ ليس بشكل كبير ـ من فكرة أنَّهم يصيرون فاسدين، ولكن بالأحرى فلو أنَّهم ظلّوا آمنين وطيّبين فتصرُّفاتهم ستصير ببساطة غير ملائمة أو يفشلون في التصرُّف بحماقة، مقدِّمين حافزًا جديدًا للقوّة نفسها التي يعارضونها. نشعر بالألفة مع ذلك في «الشبكة» في المشهد الأوّل تمامًا؛ الذي يعلّق فيه مكنولتي والصبي الأسود على موت سنوت بوجي الذي كان أشبه بالكورس اليوناني:

مكنولتي: إذن ماذا كان اسم صبيّك؟

الصبي: سنوت بوجي.

مكنولتي: يا إلهي. سنوت بوجي... هذا الصبي، الذي تورّطت أمّه في مشكلة لتعميده باسم عمر إيزايا بيتس... أنت تعرف، هو نسي معطفه، وبدأت أنفه في التمخط، وأحد الأغبياء بدلًا من أن يعطيَه منديلًا، دعاه بـ «الأبله». وبالتالي صار سنوت (أبله) للأبد. هذا لا يبدو عادلًا...

الصبي: أقول، في كلّ ليلة جمعة في الحارة خلف السوق السوداء، كنّا نراهن على الزهر، هل تعلم؟ أعني كلّ الصبية، كنّا نلعب لوقت متأخر.

مكنولتي: هذه لعبة مقامرة بالحارات أليس كذلك؟

الصبي: مثل العديد من المرّات، أخطأ سنوت إصابة عدّة أهداف، يلعب حتّى نهاية الفورة، ثم يخطف ويجري.

مكنولتي: ماذا، كلّ مرّة؟

الصبي: لم يستطع أن يلمَّ نفسه.

مكنولتي: دعني أفهم. في كلِّ ليلة جمعة، كنت أنت وصبيّتك ترمون الزهر، صحيح؟ وكلّ ليلة جمعة رفيقك سنوت بوجي.. كان ينتظر حتّى يكون هناك نقودٌ على الأرضية ويخطفها ويجري؟ كنتم تدعونه يفعل ذلك؟

الصبي: كنَّا نمسكه ونضربه ولكن لا أحد تعدَّى ذلك؟

مكنولتي: عليّ أن أسألك؛ إن كان سنوت بوجي في كلّ مرّة يخطف المال ويجري... لمَ كنتم تسمحون له أصلًا بالدخول؟

الصبي: ماذا؟

مكنولتي: حسنًا، لو كان سنوت بوجي في كلِّ مرَّة يسرق المال، لم كنتم تسمحون له باللعب؟

الصبي: كان علينا ذلك، إنَّها أمريكا يا رجل.

هنا تصير الرؤية التراجيدية للموت (والحياة) المنعدم المعنى، متحرِّرةً فقط بالمقاومة اليائسة - الشعار الأخلاقي المتضمّن هو شيء مثل «قاوم، حتّى إن كنت تعرف أنَّك ستخسر في النهاية». سنوت (اسمه الحقيقي عمر) هو بالطبع كناية عن الشخصية المركزية المتأخِّرة عمر ليتل: في كلّ مرّة يُضرَب فيها يقوم مرارًا وتكرارًا حتّى يموت. أنت لن تخسر فقط ولكنَّ موتك سيكون موتًا بلا اسم، مثل عمر ليتل عند نهاية الموسم الأخير؛ نرى جسده في مشرحة المدينة، وكلَّ ما نعرفه الآن هو لافتة باسمه، لافتة كانت موضوعة على جسد آخر في البداية، جريمة قتله ستظلّ غير معروفة، يموت دون عزاء، بدون آنتيجون تطلب دفنه. على أيّ حال فمجهولية الموت هذه مع ذلك تحوِّل الموقف من التراجيديا إلى الكوميديا، كوميديا أقسى من التراجيديا نفسها، موت سنوت ليس تراجيديا للسبب نفسه أنَّ الهولوكوست ليست تراجيديا، التراجيديا بالتعريف هي تراجيديا الشخصية، فشل وجود البطل المستند على نقص في شخصيته، ولكن سيكون من المهين أن نزعم أن الهولوكوست كان نتيجة لنقص في الشخصية اليهودية. البُعد الكوميدي هو أيضًا موجّه بالاعتباط الملفوظ للاسم: لم أنا هذا الاسم؟ أصبح عمر «سنوت» لأسباب اعتباطية خارجية تمامًا بلا سبب عميق لاسمه، بالطريقة نفسها، في فيلم هيتشكوك «الشمال بجانب الشمال الغربي»(ix)، روجر و. ثورنهيل يُعرَف (بشكل خاطئ) وبطريقة اعتباطية تمامًا كـ «جورج كابلان». ولكن سنوت، عمر، مكنولتي، ليستر وآخرين، يستمرّون في المقاومة. لاحقًا في الموسم الأوّل، يسأل مكنولتي ليستر لم دمَّر مهنته عن طريق ملاحقة مُذنب في مواجهة أوامر نائب الكوميشينير، يردّ ليستر أنَّه فعل ذلك للأسباب نفسها التي تجعل مكنولتي يطارد الآن عصابة باركسديل ضدَّ رغبة رؤسائه، الذين يريدون مجرّد اعتقالات شوارع سريعة - لا يوجد سبب، فقط وجود نوع من الدافع الأخلاقي غير المشروط الذي يربط أعضاء المجموعة المتآمرة. لا عجب أنَّ المشهد الأخير بالمسلسل يعيد البداية: مثله مثل سنوت أو عمر، يصرّ مكنولتي (إلى جانب الآخرين) على الفشل البيكيتي المتكرِّر، ولكنَّ هذه المرَّة - في النهاية - لا يُضرَب الخاسر فقط، ولكنّه يخسر حقًّا - يخسر عمله، يختبر موتًا محترفًا. جملة مكنولتي الأخيرة هي: «دعنا نذهب إلى البيت» - البيت أي خارج الفضاء العام.

«الشبكة» غالبًا ما يُقرأ من خلال أعين الطوبوس الفوكوية عن العلاقة بين السلطة والمقاومة، أو القانون وانتهاكه: عملية الضبط الخاضع تُوَلِّد ما

«تكبته» وتضبطه. فلنستعد أطروحة فوكو، المقدّمة في «تاريخ الجنسانية»، المتعلّقة بكيف أنّ ترتيب الخطاب الطبي ـ التربوي ينتج الإفراط الذي يحاول أن يُرَوِّض («الجنس»)، عملية بدأت بالفعل في نهاية العصور الوسطى، عندما كانت أوصاف المسيحيين المفصّلة عن كلّ إغواء جنسي ممكن تتولّد سلفًا ممّا يفترض بها أن تقمعه. تكاثر اللذات بالتالي هو الوجه المنعكس للسلطة التي تضبطها: السلطة نفسها تولّد مقاومة لذاتها، الإفراط الذي لا تستطيع السيطرة عليه، وردود فعل الجسد المجنّس لقامعه إلى القواعد المنضبطة غير متنبّأ به. ولكن يظلّ فوكو هنا غامضًا، يُغَيِّر اللكنة (في بعض الأوقات غالبًا يكون بشكل غير قابل للإدراك) من «المراقبة والعقاب» والمجلّد الأوّل من «تاريخ الجنسانية» إلى المجلّدين الثاني والثالث: بينما في الحالتين تكون السلطة والمقاومة مشتبكتين، فتأكيد فوكو المبدئي يكون في كيفية كون المقاومة ملائمة للسلطة مقدّمًا، بالتالي تكون ميكانيزمات السلطة مسيطرة على الحقل كلّه ونصبح ذوات للسلطة بالضبط عندما نقاومها. لاحقًا على أيّ حال، تتحوّل اللكنة إلى كيف تولّد السلطة الإفراط الذي لا تستطيع السيطرة عليه – بعيدًا عن تعديد المقاومة، فالسلطة بالتالي تصبح غير قادرة على السيطرة على تأثيراتها ذاتها. الطريقة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هو التخلّي عن كلّ مخطّط «من المقاومة إلى العُدّة(x)»: الفكرة في أنَّه بينما تحدّد العُدّة النشاط الذتي، فهي على الفور تفتح فضاء لـ «مقاومة» الذات، من أجل الإخلال والإزاحة «الجزئية والهامشية» للعُدّة ذاتها. مهمّة السياسات التحرّرية تقبع في مكان آخر: ليست في تفصيل تكاثر الاستراتيجيات لـ«مقاومة» العُدّة المسيطرة من المواقف الذاتية الهامشية، ولكن في التفكير في أنماط الصدع الراديكالي الممكن في العُدَّة المسيطرة نفسها. في كلّ الحديث عن «مواضع المقاومة» نميل لنسيان هذا، الذي من الصعب تخيّله اليوم، من وقت لآخر، أنّ العُدَد نفسها التي نقاومها هي نفسها موضوع للتغيير.

هذا هو سبب دعوة كاثرين مالابو(xi) لنا، بطريقة هيجلية عميقة، لأن نتخلّى عن الموقف النقدي تجاه الواقعية كالأفق الأسمى لتفكيرنا، وتحت أيّ اسم ربّما أن يظهر، من «النقد النقدي» الهيجلي الشابّ إلى النظرية النقدية بالقرن العشرين (81) . ما فشل هذا الموقف النقدي في إكماله هو الانتهاء من إيماءته الذاتية: تجذير الموقف النقدي السلبي الذاتي تجاه الواقعية بسلب ذاتي نقدي كامل. حتّى لو عني ذلك تعريض المرء لاتهام «التراجع» للموقف الهيجلي القديم، علينا أن نتبنى بأصالة الموقف المطلق الذي

يتضمّن، كما أشارت مالابو، نوعًا من «الاستسلام» المتأمّل للذات تجاه المطلق، نوعًا من المطلق، أو التحرير من الارتباط وإن كان بطريقة ديالكيتيكية ـ أي، ليس انغماس الذات في وحدة أعلى للمطلق التامّ المتعالي، ولكن حفر هُوّة «نقدية» تفصل الذات عن جوهرها (الاجتماعي) الذي تقاومه إلى الجوهر نفسه، كتضادّ أو ابتعاد ـ ذاتي.

الانسحاب المنعكس الذي حدث في المشهد الأخير تمامًا من «الشبكة» يدافع بالضبط عن هذا «الاستسلام للمطلق». هنا الإيماءة تشير بالضبط إلى العلاقة بين القانون وانتهاكاته، من «وجهة النظر المطلقة» يصبح واضحًا أنَّ النظام (القانوني) لا يتسامح فقط مع عدم الشرعية، ولكنّه حقًّا يطلبها، طالما أنَّه شرط لقدرة النظام الذاتية على الاستمرار. باستعادة خدمتي العسكرية (في عام 1975، في الجيش الشعبي اليوغسلافي سيئ السمعة)، أتذكّر ـ في درس في القانون والقيم الوطنية ـ كيف أعلن الضابط المعلم بشكل رسمي أنَّ الضوابط الدولية تحظر إطلاق النار على القافز بالباراشوت طالما كان لا يزال في الهواء، في الدرس التالي ـ وكان عن كيفية استخدام البندقية ـ شرح الضابط نفسه كيف تستهدف قافزًا بالباراشوت في الهواء (واضعًا في الاعتبار سرعة نزوله وبالتالي التوجيه إلى أسفل قليلًا، وهكذا)، بشكل ساذج نوعًا ما، سألت الضابط إن كان هناك تناقض بين ما يقوله الآن وما قاله من ساعة مضت؛ نظر لي نظرة ممتلئة بالاحتقار وكأنَّه يقول: «كيف يمكن لأيٍّ أحدٍ أن يكون غبيًّا تمامًا ليسأل هذا السؤال؟» بشكل أعمّ، فمن المعروف أنَّ أكثر الدول «اشتراكية» كانت قادرة على الاستمرار فقط عن طريق الاعتماد على السوق السوداء (التي تجعل أكثر من 30% من الطعام متوفّرًا ـ ضمن أشياء أخرى) ـ اجعل واحدة من الحملات الرسمية المتتالية تجاه الشبكة تنجح، وسيسقط النظام بأكمله.

في عالم «الشبكة»، فالسؤال الحاسم ـ باعتبار هذه العلاقة بين النظام القانوني وانتهاكه ـ لا يتعلّق بوضع تجارة المخدّرات، ...إلخ، طالما أنَّه من الواضح أنَّ النظام الشرعي نفسه يُوَلِّد معظم الجريمة التي يحاربها. السؤال الرئيسي أكثر خبثًا وعدم استقرار: ما وضع التصرُّفات (اليوتوبية) للمقاومة الممثّلة؟ هل مجرّد لحظة وسط كلّية النظام؟ هل التصرّفات الفردية للمقاومة من جهة سنوت وعمر، فريمون ومكنولتي، أيضًا مجرَّد وجه عكسي للنظام الذي يدعمهم في النهاية. لو كان الأمر كذلك، إذن فسوف تكون الإجابة واضحة، وإن كانت مخالفة للمعقول: فالطريقة الوحيدة لإيقاف النظام عن العمل هي التوقّف عن مقاومته.

هنا نتحوّل (ربّما بشكل مفاجئ) إلى روايات آين راند التي ربّما تساعدنا على توضيح النقطة. الصراع الحقيقي في العالم في روايتي راند(xii) ليس بين المُحَرِّكين الرئيسيين ومجموعة الثانويين الذين يعتمدون على المحركين الرئيسيين العباقرة المنتجين ـ في حين أنَّ الصراع بين المُحَرِّك الرئيسي وشريكته الجنسية النسوية يصير مجرّد حبكة ثانوية لهذا الصراع الأساسي. بالأحرى، فالصراع الحقيقي بين المحركين الرئيسيين أنفسهم ـ في الصراع (المُجنَّس) بين المحرّك الرئيسي، وجود الدافع المجرّد، وشريكته الهيستيرية، المحرّكة الرئيسية الكامنة التي تظلّ محاصرة في ديالكتيك هادم ذاتي مميت (بين رورك ودومينيك في رأس النافورة، بين جون جالت وداجني في أطلس لا مباليا). عندما يخبر أحد رموز المحركين الرئيسيين في «اطلس لا مباليا» داجني بأنَّ العدوّ الحقيقي للمحرِّكين الرئيسيين ليسوا جماهير الثانويين ولكن داجني نفسها، هذا يجب أن يُتَّخذ بشكل حرفي. وداجني واعية بذلك: عندما يبدأ المحرّكون الرئيسيّون في الاختفاء من الحياة العامّة، تتشكّك في المؤامرة الظلامية، «هادم» يجبرهم على الانسحاب وسوف يجعل الحياة تعود إلى السكون بالتدريج. الذي لم تره بعد هو نموذج «الهادم» الذي تعرفه كالعدو المطلق لنموذجها عن المخلص الحقيقي. الحلّ يأتي عندما تهرب الذات الهيستيرية في النهاية من عبوديتها وتدرك «الهادم» كمخلصها. ولكن لم؟ الثانويّون لا يملكون كفاءة أنطولوجية بأنفسهم، هذا هو السبب الرئيسي لإيجاد أنّ الحلّ ليس في تحطيمهم ولكن في تحطيم القيد الذي يجبر المُحرّكين الرئيسيّين المبدعين لأن يعملوا لهم. عندما ينكسر القيد، فقوة الثانويين سوف تنحل من تلقاء نفسها. القيد الذي يربط المحرّك الرئيسي بالنظام المنحرف القائم ليس مختلفًا عن ارتباطه بعبقريّته المنتجة: محرّك رئيسي مستعد لأنّ يدفع أيّ ثمن، ممّا يصل ويتضمّن الذلّ التامّ لتغذية القوّة نفسها التي تعمل ضدّها، فقط لأن يكون قادرًا على الاستمرار في الخلق.

ما تعتنقه المحرّكة الرئيسية المصابة بالهيستريا هو بالتالي اللا مبالاة الوجودية الأساسية: عليها ألّا تعود لرغبتها في أن تظلّ رهينة لابتزاز الثانويين، عليها أن تكون مستعدّة للتخلّي عن اللّبّ الأساسي لوجودها، هذا الذي يعني كلّ شيء بالنسبة إليها، وقبول «نهاية العالم»، التعليق «المؤقّت» للتدفّق التامّ للطاقة الذي يجعل العالم يسير. من أجل الحصول على كلّ شيء، عليها أن تكون مستعدّة لأن تذهب للمستوى صفر من فقدان كلّ شيء (82) .

بتمام التغييرات المطلوبة، فالشيء نفسه يصلح لـ «الشبكة»: من أجل أن نخطو خطوة من الإصلاح إلى التغيير الراديكالي، علينا أن نمضي خلال النقطة ـ صفر؛ الامتناع عن تصرّفات المقاومة التي تجعل النظام حيًّا. بنوع غريب من التحرُّر، علينا أن نتوقّف عن القلق من أعباء الناس الآخرين، وننسحب إلى دور المشاهد السلبي لحركة النظام الدائرية الهادمة ذاتيًّا. على سبيل المثال، فيما يتعلّق بالأزمة المالية القائمة التي تهدّد اليورو والعملات الأخرى، علينا أن نكفَّ عن القلق عن كيفية منع الانهيار المالي من أجل الحفاظ على النظام كلّه مستمرًّا. قدّم لينين نموذجًا لهذا الموقف أثناء الحرب العالمية الأولى: متجاهلًا كلّ المخاوف «الوطنية» عن الأرض الأم التي في خطر، تراجع تمامًا عن مراقبة الرقصة الإمبريالية المميتة بينما يكب على التأسيس لعملية المستقبل الثورية ـ مخاوفه لم تكن مخاوف معظم مواطنيه.

كما كان واضحًا عند راند، فإن أردنا أن نرى التغيير الحقيقي، فمخاوفنا واهتماماتنا هي إذن عدوّنا الرئيسي. علينا أن نكفَّ عن المحاربة في المعارك الصغيرة ضدَّ سكون النظام، محاولين أن نجعل الأمور أفضل هنا وهناك، وبدلًا من ذلك أن نعدّ تيّارًا من أجل المعركة الكبيرة القادمة. وجهة نظر المطلق بسيطة جدًّا للوصول إليها؛ على المرء فقط أن ينسحب إلى موقف الكلّية (الاستطيقي غالبًا)، كما في الأغنية الشهيرة «دائرة الحياة» من فيلم «الملك الأسد(xiii)» (الكلمات لتوم رايس):

«إنَّها دائرة الحياة
وهي تحرُّكنا جميعا
خلال اليأس والأمل
خلال الإيمان والحُبّ
حتّى نجد مكاننا
على الطريق الهادئ
في الدائرة
دائرة الحياة»

الأغنية تُغنَّى بالطبع بواسطة الأسود: الحياة دورة عظيمة، نحن نأكل الحمير الوحشية، والحمير الوحشية تأكل العشب؛ ولكن بعد ذلك، بعدما نموت ونعود للأرض، نحن أيضًا نغذّي العشب، وتُغلَق الدائرة ـ هذه أفضل رسالة متخيّلة لمن هم بالأعلى. الشيء الحاسم هو الدورة السياسية التي نقدّم لها هذه «الحكمة»: إنَّها مسألة انسحاب بسيط أو الانسحاب كشرط للفعل

الراديكالي؟ (83) بكلمات أخرى، نعم، الحياة دائمًا ما تشكّل دائرة، ولكن يظلّ من الممكن (أحيانًا) ألّا نقفز أو ننحدر فقط في هيراركيتها، ولكن أن نغيّر الدائرة نفسها. علينا هنا في الحقيقة أن نتبع المسيح، كمتناقض عن المطلق نفسه، رافضًا وجهة نظر المطلق ومتبنّيًا موقفًا «نقديًا» راديكاليًا عن الوكيل الفاني المرتبط بالكفاح الأرضي؛ هذه الموقف هيجلي بشكل عميق، أطروحة هيجل الأساسية هي بالضبط عن المطلق القوي بما يكفي لأن «يفني» ذاته، للتصرّف كذات فانية.

بكلماتٍ أخرى، الانسحاب المنعكس إلى وجهة نظر المطلق لا يفرض تراجعًا إلى السلبية، ولكنَّه يفتح فضاء للتغيير الراديكالي. الفكرة ليست في مقاومة القدر (بالتالي هذا فقط يساعد على الكمال ـ مثل أبوي أوديب وخادم بغداد الذي هرب إلى سامراء(xiv))، ولكن أن تغيّر القدر نفسه، ارتباطاته الأساسية. جان ـ لوك جودار قدم مرّة شعار “Ne change rien pour que tout soit different” (لا تغيّر شيئًا وبالتالي كلّ شيء سيكون مختلفًا)، انعكاس لـ «هناك أشياء يجب أن تتغيّر حتّى يصير كلّ شيء هو نفسه».

في بعض المنظومات السياسية، مثل الديناميكية الرأسمالية الأخيرة التي تتطلّب تثويرا ـ ذاتيا دائمًا للحفاظ على النظام، فهؤلاء الذين يرفضون تغيير كلّ شيء هم في الحقيقة وكلاء التغيير الحقيقي: مؤثّرون على التغيير في مبدأ التغيير ذاته.

هنا يسكن غموض نهاية «الشبكة»: هل هو يقترح شكلًا تراجيديًا وغابرًا من الحكمة أو انفتاحًا لفضاء من أجل فعل أكثر راديكالية؟ الغموض يغيم على الرؤية الساطعة لـ«الشبكة» كـ«حُلم ماركس لمسلسل» (كما عمده أحد النقاد اليساريين المتعاطفين). سايمون نفسه واضح هنا؛ عندما سئل إن كان اشتراكيًا، صرّح أنّه يعتبر نفسه اشتراكيًا ديمقراطيًا يؤمن بالرأسمالية كلعبة وحيدة في المدينة: «أنت لا تنظر إلى ماركسي هنا... أنا أقبل أنّ (الرأسمالية) هي الطريقة المتاحة الوحيدة لتوليد الثراء على المستوى الكبير».

ولكن أليست نظرته التراجيدية نفسها تُناقِض هذه الرؤية الديمقراطية الاجتماعية الإصلاحية؟ بينما يضع إيمانه في الأفراد المتمرِّدين، هو مع ذلك: «أشكّ في أنّ مؤسّسات الأوليجارشية المهووسة برأس المال ستصلح نفسها بدون كسادٍ اقتصادي تمام (صفقة جديدة، صعود المساومة الجمعية) أو فشل أخلاقي نظامي يهدّد في الحقيقة حيوات الطبقة المتوسّطة (فيتنام ونتيجتها، على الرغم من أنَّ الالتزام القصير لإعادة التفكير في سياستنا الخارجية الوحشية له آثار حول العالم)».

ألا نقترب اليوم من «كساد اقتصادي واضح»؟ ألا تعطي وجهة النظر تلك بزوغًا لمواجهة جمعية تامّة للمؤسّسة؟ (84) بغض النظر عن الناتج، هناك شيء واحد واضح: فقط إن اعتنقنا تشاؤم سايمون كلّيةً، وقبلنا أنَّه ليس هناك مستقبل (بداخل النظام)، فيمكن أن يبزغ انفتاح من أجل تغيير راديكالي قادم.

هوامش الفصل الثامن

(i) الحديث في هذا الفصل سيدور حول المسلسل الأمريكي The Wire الذي بدأ عرضه عام 2002 واستمرّ خمسة مواسم حتّى 2008.

(ii) Brazil فيلم بريطاني، إنتاج عام 1985.

(iii) الإشارة لفيلمي Percy Jackson وThor اللذين أنتجا عامي 2010 و2011 على التوالي.

(iv) Lars von Trier (1956) مخرج دانماركي.

(v) John Le Carre (1931) كاتب روايات بوليسية بريطاني.

(vi) الحدث يمثل معيار الحقيقة في نسق باديو، وهو صدع يتم وسط مدار التاريخ والإخلاص للحدث كثيرا ما يكون تكئة للتغيير وفقا لباديو.

(vii) «أنا الموسيقى».

(viii) «إنّه أنا، الحقيقة التي تتحدّث».

(ix) North by Northwest إنتاج عام 1959.

(x) dispositif والمصطلح وفقًا لميشيل فوكو يعني الميكانيزمات والبنى المعرفية المتنوّعة التي تدعم ممارسة السلطة في المجتمع.

(xi) Catherine Malabou (1959) فيلسوفة فرنسية؛ حصلت على الدكتوراه تحت إشراف جاك ديريدا؛ أطروحتها تحوّلت إلى كتاب بعنوان «مستقبل هيجل».

(xii) الإشارة لروايتي رأس النافورة The Fountainhead وأطلس لا مباليا Atlas shrugged

(xiii) The Lion King فيلم رسوم متحرِّكة من إنتاج ديزني 1994.

(xiv) يشير جيجك إلى قصّة حكاها الكاتب البريطاني سومرست موم، عن خادم ببغداد رأى الموت (كامرأة) في السوق تنظر له نظرة مرعبة فاستعار حصان سيّده ليذهب إلى سامراء حتّى يهرب من الموت، وبعدها نزل سيّده إلى السوق ورأى الموت سألها لم نظرت لخادمه هذه النظرة المرعبة، فأخبرته إنها لم تقصد إرعابه بل هي اندهشت لأنّها كان من المفترض أن تقابله في سامراء وليس بغداد.

الفصل التاسع

فيما وراء الحسد والحقد

كحلٍّ لما يميل المرء لتسميته بـ«تعارضات دولة الرَّفاه»، فإن الشيء الغريب في محاولة بيتر سلوتردايك(i) لتطوير «أخلاق تقديم الهبات» (85) فيما وراء تبادل السوق تجعلنا نقترب بشكل غير متوقّع من الرؤية الشيوعية. سلوتردايك مقاد بالدرس المبدئي للدياليكتيك: أحياناً ما لا تغطّي المواجهة بين الحفاظ على الأشياء كما هي وبين تغييرها المسألة كلّها، أي أنّه أحياناً ما تكون الطريقة الوحيدة للحفاظ على ما يستحقّ الإبقاء عليه في القديم هي التدخل وتغيير الأشياء راديكاليًّا. إن أراد المرء اليوم أن يحافظ على قلب دولة الرفاه، فعلى المرء أن يهجر بالضبط أيّ نوستالجيا للديمقراطية الاجتماعية في القرن العشرين. ما يقترحه سلوتردايك هو نوعٌ جديدٌ من الثورة الثقافية؛ تغيير نفسي ـ اجتماعي راديكالي مبنيٌّ على فكرة أنَّ الطبقة المنتجة المستهلكة اليوم لم تعد الطبقة العاملة، ولكنّها الطبقة الوسطى (العليا): إنَّهم «الواهبون» الحقيقيّون الذين يدفعون الضرائب الثقيلة التي تمول التعليم، والصحة، ...إلخ، بالنسبة للأغلبية. من أجل إكمال هذا التغيير، علينا أن نترك خلفا الدولانية étatisme الحالية، هذا المتبقّى المطلق، الذي استمرّ بشكل غريب في عصرنا الديمقراطي: هذه الفكرة ـ القوية بشكل مفاجئ حتّى بالنسبة لليسار التقليدي ـ المتعلّقة بأنّ الدولة لديها الحقّ غير القابل للنقاش لفرض الضرائب على مواطنيها، لتحديد جزء من منتجهم والحصول عليه عن طريق الإكراه القانوني (عند الضرورة). ليس الأمر أنّ المواطنين يقدمون جزءًا من دخلهم للدولة ـ بل يتمّ التعامل معهم على أنّهم مدينون سالفًا للدولة. هذا الموقف مدعوم بفرضية كارهة للبشر وهي الفرضية الأقوى عند اليسار بدلًا من التبشير بالتماسُك: الناس أنانيّون أساسًا، لذا عليهم أن يُجبَروا على الإسهام بشيء إلى الرَّفاه العامِّ، والدولة وحدها، عن طريق وسائل كيانها الكاره، يمكنها أن تقوم بالعمل في التأكيد على التماسك الضروري وإعادة التوزيع.

وفقًا لسلوتردايك، فإن السبب المطلق لهذا الانحراف الاجتماعي الغريب هو عدم التوازن بين الإيروس eros والثايموس thymos، بين الدافع الإيروتيكي المستحوذ الذي يجمع الأشياء، والدافع المهيمن (في المجتمعات ما قبل الحداثية) للفخر والكرم، إلى الوهب الذي يجلب الاحترام. أفضل طريقة لإعادة بناء هذا التوازن هي تقديم الإدراك الكامل للثايموس: لمعاملة نتاج الثراء هذا لا كمجموعة مشكوك فيها سلفًا لرفضها دفع دينها إلى المجتمع،

ولكن كواهبين حقيقيين يجب أن تكون إسهاماتهم مدركة تمامًا، بالتالي يكون باستطاعتهم أن يكونوا فخورين بكرمهم. الخطوة الأولى لصناعة تغيير من البروليتاريا إلى الفولونتاريا (ii) volontariat، بدلًا من فرض الضرائب على الأغنياء بشكل مفرط، فعلى المرء أن يعطيَهم الحقّ (الشرعي) للتقرير طوعًا أي جزء من ثروتهم سيتبرّعون به للرفاه العام. بالطبع فالبداية لا تعني تقليل الضرائب راديكاليًّا، ولكن ببساطة فتح مساحة صغيرة يمكن للواهبين بها ـ على الأقلّ ـ أن تكون لديهم الحرّية لتقرير الكمّ الذي سيتبرّعون به ولأيٍّ جهة ـ مثل هذه البداية ـ متواضعة كما هي ـ ستغيّر تدريجيًّا الأخلاق كلّها تلك التي سينبني عليها التماسُك الاجتماعي.

ألسنا محبوسين بداخل المفارقة القديمة المتعلّقة بالاختيار الحرّ لما نحن مجبرين ـ على أيّ حال ـ على أن نفعله؟ أي؛ أليست مسألة أنّ حرّية الاختيار المعتمِدة على «الفولونتاريا» «المُحَقِّقين» achievers هي حرّية زائفة تعتمد على الخيار المُجبَر؟ أليس «المُحَقِّقون» أحرارًا في الاختيار (أن يهبوا المال للمجتمع أم لا) فقط إن كان خيارهم هو الصحيح؟ هناك مجموعة من المشكلات في هذه الفكرة ـ ولكن ليست تلك التي عَرفتها صيحات الاحتجاج اليسارية (المتوقّعة) ضدّ سلوتردايك؛ أولا، من هم الواهبون givers حقًّا (المُحَقِّقون) في مجتمعاتنا؟ دعنا لا ننسى أنّ أزمة 2008 المالية حدثت بسبب الواهبين/ المحقّقين الأغنياء، و«الناس العاديون» موّلوا الدولة لكفالتهم. (مثالنا هنا برنارد مادوف(iii) الذي سرق المليارات ثم لعب لعبة الواهب، متبرِّعًا بالملايين لأعمال الخير، ...إلخ). ثانيًا؛ أن تكون ثَرِيًا لا يحدث في فضاء خارج الدولة والمجتمع، ولكنّه يتضمّن (كقاعدة) عملية اندماج عنيفة تلقي شكًّا حقيقيًّا حول المُحَقِّق الغني في ملكية الثراء الذي ربّما يهبه بعد ذلك بسخاء. أخيرًا وليس آخرًا فمعارضة سلوتردايك للإيروس المستحوذ والثايموس الواهب ساذجة تمامًا: أليس الحبُّ الإيروتيكي الأصيل واهبًا في قمّة نقائه؟ (تذكّر جمل جولييت الشهيرة: «سخائي بلا حدود كالبحر،/ حبّي بالعمق نفسه؛ كلّما أعطيت لك أكثر،/ كلما تلقيت؛ لأنّ كليهما لا نهائي») أَوَلا يمكن أن يكون الثايموس هدّامًا؟ على المرء أن يضع دومًا في الذهن أنّ الحسد (الاحتقار) في حالة الثايموس يتدخّل في مساحة الإيروس، مُدمِّرًا الأنانية «العادية»، جاعلًا ما يملكه الآخر (ولا أملكه أنا) أهم ممّا أملك. بشكلٍ أعمّ، فاللوم الأساسي على سلوتردايك يجب أن يكون: لم تدعمون السخاء فقط داخل قيود الرأسمالية، التي هي نظام المنافسة والإيروس المستحوذ؟ بداخل هذه القيود، فكلّ سخاء هو مختصر قبلا ليكون الوجه

المعاكس للاستحواذ الوحشي، من دكتور جيكل الوهاب إلى السيّد هايد الرأسمالي. علينا فقط أن نستدعي نموذج السخاء الأوّل الذي ذكره سلوتردايك؛ آندرو كارنيجي، رجل الحديد صاحب القلب الذهبي، كما يقولون؛ فبعدما استخدم وكلاء تحقيق بينكرتون(iv) وجيشًا خاصًّا ليحطّم مقاومة العمّال، قدّم سخاءه على طريقة إرجاع (جزئيٍّ) لما استولى عليه (لا الذي صنعه). حتّى بل جيتس، كيف يمكن للمرء أن ينسى تكتيكاته الوحشية التي وظّفها ليحطّم المنافسين ويحافظ على الاحتكار؟ السؤال الرئيسي يكون كالتالي: ألا يوجد مكان للسخاء خارج إطار الرأسمالية؟ أليس كلّ مشروع كهذا هو مسألة أيدولوجيا أخلاقية عاطفية؟

عادة ما نسمع القول إنّ الرؤية الشيوعية تعتمد على اعتبار مثالية خطيرة في البشر، مانحة إيّاهم نوعًا من «الطيبة الطبيعية» هي ببساطة غريبة عن طبيعتنا (الأنانية، وهكذا). في كتابه «الدافع» (86) يشير دانييل بينك(v) إلى مجموعة أبحاث علمية تقترح ـ على الأقلّ أحيانًا ـ أنَّ الدوافع الخارجية (المكافآت المالية) يمكن أن تكون مضادّة للإنتاج: الأداء الأمثل يأتي عندما يجد الناس معنًى جوهريًّا في عملهم، يمكن للبواعث أن تكون مفيدة في جعل الناس تستكمل العمل المُملَّ الروتيني؛ ولكن مع المَهامِّ الأكثر تطلُّبًا وذكاءً ـ فنجاح الأفراد والمُنظَّمات يحتاج بشكل متزايد إلى أن تكون ماهرًا ومبتكرًا ـ فهناك حاجة أعظم للناس ليجدوا قيمة جوهرية في عملهم. يحدّد بينك ثلاثة عناصر متضمّنة في هذا الدافع: الاستقلال؛ القدرة على اختيار ماهية وكيفية المهامّ التي ستكمل، السيطرة؛ عملية أن تصير حاذقًا في عمل؛ والغرض؛ الرغبة في دعم العالم. هذا هو نصّ أحد التقارير عن الدراسة التي أُجريت في معهد ماساشوستش للتكنولوجيا:

«أخذوا مجموعة كاملة من الطلاب وعرضوهم لمجموعة من التحديّات؛ من قبيل حفظ مجموعة من الأرقام، وحلّ ألغاز كلامية، وأنواع أخرى من الألغاز المكانية، وحتّى مهامّ جسمانية كتمرير كرة عبر طوق. ولتحفيز أدائهم قدّموا لهم ثلاثة مستويات من الجوائز: إن حققت المَهمّة بشكل معقول، فستحصل على جائزة مالية صغيرة، وإن حققتها بشكل متوسط، فستحصل على جائزة مالية متوسطة، أما إن حققتها بشكل جيد حقا، وكنت واحدا من أفضل من أدوها فستحصل على جائزة نقدية عظيمة. وهذا ما اكتشفوه: كلما تضمّنت المهامّ مهارات ميكانيكية لعبت المكافآت دورها المتوقَّع؛ وكلّما دفعوا أكثر كان أداء الطلاب أفضل، ولكن في اللحظة التي تدعو فيها المَهمّة لمهارة معرفية ولو كانت بدائية، فالجائزة الأعلى تقود إلى

أداء أقلّ. كيف يمكن هذا؟ تبدو النتيجة متناقضة مع ما تَعَلَّمه معظمنا في الاقتصاد؛ أي كلّما علت الجائزة، كان الأداء أفضل. وهم يقولون إنّه في الوقت الذي تعلو فيه عن المهارة الإدراكية البدائية فالأمر مختلف تمامًا، تبدو فكرة أن الجوائز لا تعمل على هذا النحو اشتراكيةً ويساريةً بشكل غامض، أليس كذلك؟هذا إذن نوع من المؤامرة الاشتراكية. بالنسبة لمن يتبنّون نظريات المؤامرة بينكم، أريد أن أشير إلى المجموعة اليسارية المعروفة التي موّلت البحث هي: بنك الاحتياطي الفيدرالي. ربّما تكون جائزة الـ 50 أو الـ 60 دولارًا غير كافية لتحفيز طالب معهد ماساشوستس التكنولوجي ـ لذلك ذهبوا إلى مادوراي في الهند الريفية، حيث الـ 50 أو الـ 60 دولارًا تمثّل قدرًا محترمًا من المال. كرّروا التجربة في الهند، وكل ما حدث أن من تلقوا الجائزة المتوسطة لم يقدموا أداء أفضل ممن تلقّوا الجائزة الصغيرة، ولكن هذه المرّة كان من تلقّوا الجائزة الأعلى أسوأ أداءً، وبصورة مطلقة: الحوافز العليا قادت إلى أداء أسوأ. هذه التجربة كرّرها علماءُ نفسٍ وعلماءُ اجتماع واقتصاديّون مرارًا: بالنسبة للمهام الواضحة والبسيطة فهذه الأنواع من الحوافز تصلح، ولكن عندما يتطلّب العمل تفكيرًا إدراكيًّا وإبداعيًّا فهذه الأنواع من الحوافز لا تصلح بشكل بَيِّن. أفضل استخدام للمال كحافز هو الدفعُ للناس بما يكفي لتصبح مسألة النقود خارج الحسابات؛ أعط للنّاس ما يكفي، وبالتالي لن يفكّروا في المال، سوف يفكّرون في العمل. احصل على مجموعة من الناس الذي يقومون بعمل مهاري جدا، ستجدهم مستعدين لأن يقوموا به مجانا والتطوع بعشرين أو ثلاثين ساعة من وقتهم في الأسبوع؛ وما يخلقونه يقدِّمونه بدلًا من بيعه، لم يفعل هؤلاء الناس ـ ومعظمهم مهاريّون بشكل مُرَكَّب وعالٍ ولديهم وظائف ـ عملا معقدا وتقنيا بشكل متساوٍ ـ إن لم يكن أعلى - لا لمن يوظّفونهم، ولكن لشخص آخر مجانًا! هذا سلوك غريب اقتصاديًّا» (87) .

هذا «السلوك الغريب» لشيوعي يتبع شعار ماركس المعروف: «من كلّ بحسب قدرته، إلى كلٍّ بحسب احتياجاته» ـ هو أخلاقيّات تقديم ـ الهبات الوحيدة التي لها أي بُعد يوتوبي أصيل. الرأسمالية «ما بعد الحداثية» هي بالطبع تميل بشكل كبير لاستغلال هذه العناصر من أجل ربحيّتها الخاصّة ـ بغض النظر عن حقيقة أنّه خلف كلّ شركة «ما بعد حداثية» تسمح لموظّفيها بمساحة الإنجاز «الخلّاق»، هناك استغلال لطبقة عاملة قديمة الطراز غير معروفة. أيقونة الرأسمالية الخلاقة اليوم هي آبل Apple ـ ولكن ماذا ستكون آبل بدون فوكسكون Foxconn، الشركة التايوانية التي تملك مصانع

كبيرة في الصين حيث تُجمَع مئات الآلاف من أجهزة الآيبود والآيباد في ظروف عمل كريهة؟ علينا ألّا ننسى الوجه الآخر للمركز ما بعد الحداثي «الخلّاق» في وادي السليكون حيث ينغمس بضعة آلاف من الباحثين في اختبار أفكار جديدة: الثكنات المجيّشة في الصين تعرّضت لمجموعة من حوادث انتحار العمّال، كنتيجة للظروف الضاغطة (ساعات طويلة، أجر قليل، ضغط كبير). بعدما قفز العامل الحادي عشر ليموت، قدّمت الشركة مجموعةً من المعايير، مُجبِرة العمّال على التوقيع على عقود يعدون فيها بألَّا يقتلوا أنفسهم، والتبليغ عن زملائهم العمال الذين يبدون مكتئبين، والذهاب إلى مصحّات نفسية إن تدهورت صحّتهم العقلية... إلخ (88) . ولإضافة إهانة للمَصاب، بدأت فوكسكون بوضع شبكات أمان حول البنايات في المصنع الكبير. (لا عجب أن تيري جو، رئيس هون هاي ـ الشركة الأم لفوكسكون ـ أشار إلى عماله على أنَّهم حيوانات في حفل نهاية العامّ، مُتذمّرًا من أنَّ «إدارة مليون حيوان تجعلني أصاب بالصداع». أضاف جو بأنّه أراد أن يتعلّم بالضبط من شين شيه ـ شيان، مدير حديقة حيوان تايبيه، كيف يمكن أن «تُدار» الحيوانات، واستضاف مدير حديقة الحيوان ليتحدّث في لقاء المراجعة السنوي بهون هاي، حاثًّا مديري العموم ليستمعوا إليه بحرص. (89)

بغض النظر عن مشاكل التجارب كتجربة معهد ماساشوستس التكنولوجي التي أظهرت بوضوح أنّه لا شيء «طبيعي» في المنافسة الرأسمالية ومضاعفة الربح. فعند مستوى محدّد من إرضاء الحاجات الأساسية، يميل الناس للتصرّف بطريقة لا نستطيع أن نطلق عليها سوى شيوعية؛ العطاء للمجتمع وفقًا لقدراتهم وليس وفقًا للمكافأة المالية التي يحصلون عليها. هذا الذي يُعيدنا لسلوتردايك واحتفائه بتبرُّعات الرأسماليّين الأغنياء في التعبير عن «الفخر الأرستقراطي الجديد» ـ ولكن ماذا عن مقارنة هذا بما أشار إليه باديو مرّة كـ«أرستقراطية بروليتارية»؟ هذا هو سبب أنّه في حقل الأدب هناك أمثلة مَهمّة عن أرستقراطيّين معادين للبرجوازية استطاعوا في النهاية فهم أنّ الطريقة الوحيدة التي يستطيعون استعادة فخرهم بها تكون عن طريق الانضمام للجانب الآخر، في مواجهة طريقة العيش البرجوازية. ربّما يكون هذا مفاجئًا فحتّى رمز ككوريولانوس(vi) عند شكسبير يمكن أن يُعاد اندماجه من أجل السياسات التحرُّرية بهذه الطريقة.

لاحظ ماركس عند هوميروس بشكل ملائم كيف أنّ «الصعوبة لا تكون في فهم أنّ الفنون والملاحم اليونانية منحصرة في أشكال مُحدّدة من النموّ

الاجتماعي؛ الصعوبة تكون في أنّهم لا يزالون يجعلوننا ندين للذّة الفنية وأنّهم باحترام محدّد يعدّون طابعًا ونموذجًا لا يمكن الوصول إليه» (90)
الطريقة التي نختبر بها عملًا فنيًّا عظيمًا حقًّا هو أن نسأل كيف تتجاوز بشكل جيّد نزع التسييق de-contextualization، وتحويله إلى سياق جديد.
ربّما أفضل تعريف لعمل كلاسيكي هو أنَّه يتوظَّف مثل عيني الله في أيقونة أرثوذكسية: بغض النظر عن مكان وقوفك في الغرفة، فهما تبدوان كأنهما تنظران إليك بشكل خاصّ. لا عجب إذن أنَّ أفضل نسخة سينمائية لدوستويفسكي حتّى الآن هي «الأبله» لكيروساوا؛ المُصَوَّر في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، حيث ميشكين جندي عائد. الفكرة ليست أنّنا نتعامل ببساطة مع الصراع الخالد الذي يظهر في كلّ المجتمعات، ولكنّها فكرة أكثر دقّة: مع كلّ سياق جديد، يبدو العمل الفني الكلاسيكي مرتبطًا بصفة محدّدة جدًّا لكلِّ عصر ـ هذا ما يدعوه هيجل بـ «الكلية العينية»(vii).
هناك تاريخ طويل لهذه التحوّلات الناجحة عند شكسبير ـ يمكن أن تذكر فحسب بعض النسخ السينمائية الأخيرة: عطيل في نادي جاز معاصر (فيلم بازيل ديردين «طوال الليل الطويل»، 1962)؛ ريتشارد الثالث في المملكة المتّحدة الفاشية المتخيّلة في الثلاثينيات (ريتشارد لونكرين، 1995)؛ روميو+جولييت لباز ليرمان على شاطئ فينيسيا، كاليفورنيا (1996)؛ هاملت في شركات نيويورك (مايكل آرميدا، 2000)(viii).
وَضَعت «كوريولانوس» تحدّ خاصّل لإعادة تسييق من هذا النوع؛ المسرحية تركز بشكل حصري على الفخر المادّي والأرستقراطي للبطل، وازدراؤه للناس العاديّين، هذا الذي يستطيع المرء أن يرى سبب أنّ سلطات احتلال الحلفاء ـ بعد هزيمة ألمانيا عام 1945 ـ حظرت عرضها بسبب رسالتها المضادّة للديمقراطية. في النهاية تبدو المسرحية كأنّها تقدّم خيارًا تفسيريًّا ضيقًا، أي ما البدائل لعرض المسرحية بالطريقة التي هي عليها، مستسلمة لإغرائها المادّي المضادّ للديمقراطية؟ يمكننا أن نحاول أن «نقحم» بذكاء هذا الإغراء بالممارسة الاستطيقية المفرطة؛ يمكننا أن نفعل ما فعله بريخت في إعادة كتابته لها، محوّلًا التركيز من عرض المشاعر (غضب كوريولانوس... إلخ) إلى الصراع المتضمِّن للمصالح السياسية والاقتصادية (في نسخة بريخت، الجمهور والقادة Tribunes لم يُقادوا بسبب الخوف والحسد، ولكنّهم تصرّفوا بعقلانية من وجهة نظر موقفهم)؛ أو ربّما يمكننا ـ وهو الخيار الأسوأ ـ أن نتعامل مع بعض الأفكار الشبيهة للفرويدية عن التعلّق الأمومي لكوريولانوس والكثافة المِثْلية الجنسية للعلاقة بين كوريولانوس وأوفيديوس.

قام رالف فاينز (إلى جانب كاتب السيناريو جون لوجان) بالمستحيل في فيلمه في 2011؛ وإن كان ـ ربّما ـ يؤكّد زعم ت. س. إليوت الشهير بأنّ «كوريولانوس» أعلى من «هاملت»: هو اخترق هذه الدائرة المغلَقة من الخيارات المُفّسرة، كلّها تقدّم مسافة نقدية تجاه نموذج كوريولانوس، وكوريولانوس المؤكّد ذاتيًّا ـ ليس المعادي للديمقراطية المجنون، ولكن نموذج لليسار الراديكالي. حركة فاينز الأولى هي تغيير الإحداثيات الجغرافية ـ السياسية لكوريولانوس. روما الآن هي مدينة ـ دولة مستعمرة معاصرة في أزمة، والفولسكيين هم ثوّار يساريون يتبنّون أسلوب العصابات، منظّمين أنفسهم فيما يمكن أن نطلق عليه اليوم دولة شاذّة (فكر في كولومبيا وFARC «القوّات المُسلّحة الثورية لكولومبيا» وهي تملك أرضًا كبيرة في جنوب البلد ـ إن لم تكن FARC فاسدة بسبب تجارة المخدّرات). الحركة الأولى تتضمّن العديد من التفاصيل الواضحة، مثل هذا القرار سيوضّح الحدود بين الأرض المملوكة للجيش الروماني وأرض الثوار. ومكان الاتّصال بين الجانبين، المنحدر الوحيد الموصل بالطريق العامّ، هو نوع من كمين العصابات. (يمكن للمرء أن يحلُم بشكل أكبر هنا: ماذا عن استغلال حقيقة أنّ الفيلم صُوِّر في صربيا، مع بلجراد كـ«مدينة تدعو نفسها روما»، وتخيّل الفولسكيين كألبان من كوسوفو، وكوريولانوس كجنرال صربي يغيّر موقفه وينضمّ للألبان؟)

اختيار جيرارد باتلر لدور أوفيديوس؛ القائد الفولسكي ومنافس «كايوس مارتيوس» (كوريولانوس)، كان جيّدًا بشكل خاصّ. طالما كان عمل باتلر الأعظم فيلم «300» لزاك سنايدر(ix)، الذي لعب فيه دور ليونيداس، علينا ألّا نخاف بأن نغامر بافتراض أنّه في كلٍّ من الفيلمين لعب بشكل أساسي الدور نفسه: القائد الحربي لدولة شاذّة تواجه الإمبراطورية القوّية. «300» هو ملحمة الـ 300 جندي الإسبرطي الذين ضحّوا بأنفسهم عند ترموبيل ليوقفوا غزو جيش أحشويرش الفارسي، هوجم كأسوأ مثل على العسكرة الوطنية مع إحالات واضحة للنزاعات الحديثة مع إيران وأحداث العراق. هل الأمور بهذا الوضوح حقًّا على أيّ حال؟ يمكن أن يتمّ الدفاع عن الفيلم بقوّة في مواجهة هذه الاتهامات. إنّها قصّة دولة صغيرة فقيرة (اليونان) تمّ غزوها من قبل جيش دولة أكبر منها (فارس)، وفي هذا الوقت كانت أكثر تطوّرًا وبتكنولوجيا عسكرية أكثر تقدُّمًا. أليست أفيال الفرس وعمالقتها وسهامها الكبيرة المُحرقة هي النسخة القديمة من التسليح عالي التقنية؟ عندما قُتِلَت آخر مجموعة حيّة من الإسبرطيّين وملكها

ليونيداس بآلاف السهام، ألم يكونوا بطريقةٍ ما أشبه بمن أطلق جنودٌ تقنيُّون عليهم القنابلَ حتَّى الموت، يتعاملون مع أسلحة معقدة من مسافة آمنة، مثلهم مثل جنود الولايات المتّحدة اليوم الذين يقذفون الصواريخ من السفن الحربية في الخليج الفارسي؟

وأكثر من ذلك، فكلمات أحشويرش عندما حاول أن يقنع ليونيداس ليقبل السيطرة الفارسية مباشرة لا تبدو مثل كلمات أصولي مسلم مجنون؛ هو يحاول أن يغري ليونيداس بالخضوع بأن يعده بالسلام واللذّة الحسّية إن انضمَّ للإمبراطورية الفارسية العالمية، كلّ ما يطلبه منه هو الإيماء الرسمي بالخضوع، بالاعتراف بالسيطرة الفارسية ـ إن فعل الإسبرطيّون ذلك، فسيوهبون السلطة العليا على كلّ أنحاء اليونان. أليس هذا في الأصل ما طلبه ريجان من حكومة ساندينيستا النيكارجوية؟ إنّ عليهم أن يقولوا «أيُّها العمّ» للولايات المتّحدة.. أوليست مملكة أحشويرش تمثّل نوعًا من الفردوس مُتعدِّد الثقافات، مُتعدِّد أساليب الحياة؟ في هذه الحالة إذن فالإسبرطيّون ـ بانضباطهم وروح التضحية الذاتية التي يمتلكونها ـ أقرب شبهًا من طالبان وهي تدافع عن أفغانستان في مواجهة الاحتلال الأمريكي (أو وحدات النخبة في الحرس الثوري الإيراني المستعدِّين للتضحية بأنفسهم في حالة الغزو الأمريكي). مؤرِّخون واضحون لاحظوا بالفعل هذا التوازي؛ هذا هو النصُّ الخلفي في كتاب توم هولاند(x) «النار الفارسية»: «في القرن الخامس قبل الميلاد، قوّة عظمى عالمية كانت مُصرّة على فرض الحقيقة والنظام لما تعتبران الدولتين الإرهابيتين. القوّة العظمى كانت فارس، الغنيّة بشكل لا يقارن بالطموح والذهب والرجال. والدولتان الإرهابيّتان كانتا آثينا وإسبرطة، المدينتان المنحرفتان بالمنعزل الجبلي الفقير: اليونان» (91) .

التصريح المبرمج تجاه نهاية «300» يعرّف الأجندة اليونانية كـ«مضادّة لحكم الغموض والطغيان، تجاه مستقبل مشرق»، مُحدّد أكثر كحكم الحرّية والعقل ـ إنّه يبدو كبرنامج تنويري مبتدئ، مع لي شيوعي حتّى! فلنسترجع أيضًا بداية الفيلم، ورفض ليونيداس الواضح لرسالة «العرّافين» الفاسدين، فوفقًا إليهم ترفض الآلهة الحملة العسكرية لإيقاف الفرس ـ كما نعلم لاحقًا فـ «العرّافون» الذين يزعمون تلقّي رسالة إلهية بوحي وجداني، كانوا في الحقيقة يتلقّون الأموال من الفرس، بالضبط مثل «العرّاف» التيبتي الذي أوصل رسالة إلى الدالاي لاما عام 1959 ليترك التيبت، ولكن كان، كما نعرف الآن، يتلقّى الأموال من السي آي إيه.

ولكن ماذا عن العبثية الظاهرة في الفكرة الإسبرطية عن الكرامة، والحرّية،

والعقل، المدعوم بالانضباط العسكري المتطرّف، ممّا يتضمّن ممارسة نبذ الأطفال الضعفاء؟ هذه «العبثية» ببساطة هي ثمن الحرّية ـ الحرّية ليست حرّة، كما ذُكر في الفيلم. الحرّية ليست شيئًا معطًى، إنّما يتمُّ الحصول عليها خلال كفاح صعب على المرء أن يكون مستعدًّا فيه بالمخاطرة بكلّ شيء. الانضباط الإسبرطي الخالي من الرحمة ليس ببساطة المضادّ الخارجي لـ«الديمقراطية الليبرالية» الآثينية، إنَّه شرطها الموروث، ما يضع حجر الأساس لها: الذات الحرّة للعقل يمكنها فقط أن تبزغ خلال انضباط شخصي لا يرحم. الحرّية الحقيقية ليست حرّية الاختيار من مسافة آمنة، كالاختيار بين كعكة الفراولة وكعكة الشيكولاتة؛ الحرّية الحقيقية مفعمة بالضرورة، الخيار الحرّ حقًّا يتضمّن وضع وجود المرء ذاته على المحكّ ـ الاختيار بأنَّ المرء لن يستطيع ببساطة أن يفعل شيئًا آخر. إن كان بلد المرء تحت الاحتلال الأجنبي ودُعي المرء ليشترك في المقاومة، السبب المُعطى ليس «أنت حرُّ الاختيار»، ولكن «ألا ترى أنَّ هذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنك فعله إن كنت ترغب في استعادة كرامتك؟» لا عجب أنَّ كلَّ راديكاليي المساواة المبكّرين، من روسُّو إلى جاكوبينز، أُعجبُوا بالإسبرطيّين وتخيّلوا فرنسا الجمهورية كإسبرطة جديدة: هناك لبُّ تحرّري في الروح الإسبرطية للانضباط العسكري الذي يبقى حتّى عندما تطرح كلّ العدّة التاريخية عن حكم الطبقة، والاستغلال الذي لا يرحم للعبيد، ...إلخ ـ لا عجب أنَّ تروتسكي دعا الاتّحاد السوفييتي في السنوات الصعبة لـ «الحرب الشيوعية» بـ «إسبرطة البروليتارية».

الجنود ليسوا سيِّئين من الأصل ـ السيِّئون هم الجنود المُلهمُون من «الشعراء»، الجنود الذين يحرّكهم الشعر القومي. هذا في النهاية يجعلنا نعود لـ «كوريولانوس». من الشاعر هنا؟ قبل أن يدخل كايوس مارتيوس (كوريولانوس) المسرح، يكون مينينيوس آجريبا هو الذي يهدئ الجمهور الغاضب الذي يطلب الحنطة. مثل يوليسيس في «ترويلوس وكريسيدا»(xi)، فمينينيوس هو الأيدولوجي بامتياز، يقدّم المجاز الشعري ليبرِّر الهيراركية الاجتماعية (في هذه الحالة، حكم مجلس الشيوخ)؛ وفي أفضل تقليد شركاتي، يكون المجاز عن الجسد الإنساني. هنا الطريقة التي يعيد بها بلوتارخ في كتابه «حياة كوريولانوس» القصّة التي حكيت أوّلًا عن طريق ليفيوس: «حدث مرّة أنّ كلّ أعضاء الإنسان تمرّدت ضدّ المعدة، التي اتّهموها بأنها العضو الكسول والوحيد الذي لايساهم في الجسد كلّه، بينما البقيّة تكدح ومقابل معظم العمل يكون لتزويد وتوجيه شهواتها. على أيّ حال فالمَعِدة

فقط سخرت من سخف الأعضاء، الذين بدَوا غيرَ واعين بأنَّها في الحقيقة تتلقّى التغذية العامّة ولكن فقط لتعيد توزيعها مرة أخرى بين الباقين. الأمر نفسه أيُّها المواطنون يحدث بينكم وبين مجلس الشيوخ. الاستشارات والخطط التي تُبحَث جيّدًا، تَنقل وتُؤمِّن لكم جميعًا ربحكم ودعمكم الملائم» (92) .

كيف يربط كوريولانوس هذا المجاز عن الجسد وأعضائه بتمرُّد الأعضاء ضدَّ جسدهم؟ من الواضح أنَّ كوريولانوس، بغض النظر عمَّن هو، لا يدافع عن الجسد، ولكن هل العضو الذي لا يتمرَّد فقط ضدَّ الجسد (جسد السياسة في روما)، ولكن يتخلّى عنه عن طريق الذهاب للمنفي ـ عضوٌ حقيقيٌّ بدون جسد. هل كوريولانوس حقًّا ضدَّ الناس؟ أي ناس؟ العامّة الممثّلين بحامين، بروتوس وسيكينيوس ليسوا عاملين مستغلّين، ولكنّهما بالأحرى عصابة من البروليتاريا الرَّثّة، الرعاع الذين تؤكّلهم الدولة؛ والقادّة هم بالأحرى مناورون مؤيّدون للفاشية ـ لو اقتبسنا كين (المواطن من فيلم ويلز(xii))، فهم يتحدّثون عن الفقراء حتّى لا يتحدّث الفقراء عن أنفسهم. إن بَحَث المرء عن «الشعب»، فسيتم إيجاده بالأحرى في الفولسكيين. انظر عن كثب إلى كيفية وصف فاينز لعاصمتهم: مدينةٌ متواضعةٌ مزدحمةٌ في أرض محرَّرة، مع أوفيديوس ورفيقه في ملابس رسميّة لمحاربَين قاسيَين يختلطان بحرّية مع العامّة في مناخ من الاحتفال المسترخي، في مقارنة واضحة مع الرسمية الصارمة لروما.

نعم إذن، كوريولانوس هو آلة قتل، «جندي تامّ»؛ ولكن هو بالضبط كـ«عضو بدون جسد»، هو بلا ولاء لطبقة محدّدة، ويستطيع بسهولة أن يضع نفسه تحت خدمة المقموعين ـ كما كان ذلك واضحًا عند تشي جيفارا، هو أيضًا ثوريٌّ كان عليه أن يكون آلةَ قتلٍ: «الكراهية كعنصرٍ للنضال؛ الكراهية المستمرّة للعدوّ تدفعنا إلى ما فوق الحدود الطبيعية الموروثة لدى الإنسان وإلى ما وراءها تحوّله إلى آلة قتل مؤثّرة وعنيفة ومحدّدة وباردة. جنودنا يجب أن يكونوا هكذا؛ شعب بلا كراهية لا يستطيع القضاء على عدوٍّ وحشي». (93)

هناك مشهدان بالفيلم يقدّمان إشارة لهذه القراءة؛ عندما يخرج كوريولانوس من القاعة، بعد الاضطراب العنيف بمجلس الشيوخ، ويصفق الباب خلفه، يجد نفسه في صمت الممرِّ الكبير ويواجه عامل نظافة متعبًا وعجوزًا، ويتبادل الاثنان النظراتِ في تكاتف صامت، وكأنَّ عامل النظافة الفقير يستطيع فقط أن يرى مَن هو كوريولانوس الآن. المشهد الآخر هو توصيف

طويل لرحلته إلى المنفى، نمط سينما الطريق(xiii)، مع كوريولانوس كمتجوّلٍ وحيدٍ في رحلة، مجهول وسط الناس العاديّين. وكأنَّ كوريولانوس ـ الخارج بوضوح عن الهيراركية النبيلة لروما - يصبح الآن فقط ما هو عليه، ويربح حرِّيته ـ والشيء الوحيد الذي يمكنه فعله لاستعادة حرّيته هو أن ينضمَّ للفولسكيين. هو لا يفعل ذلك ببساطة من أجل أن ينتقم من روما؛ هو ينضمُّ إليهم لأنه ينتمي إلى هناك ـ فقط وسط المحاربين الفولسكيين يمكنه أن يكون على ما هو عليه. فخر كوريولانوس أصيل، إلى جانب تمنُّعه عن أن يمدحه مواطنوه أو أن يرتبط بالمناورات السياسية ـ مثل هذا الفخر لا مكان له في روما، يمكنه أن يزدهر فقط وسط محاربي العصابات.

بانضمامه للفولسكيين، فكورويولانوس بالتالي لم يخُن روما بحسٍّ الانتقام التافه ولكنّه يستعيد نزاهته. فعل خيانته الوحيد يحدث في النهاية عندما ـ بدلًا من قيادة الجيش الفولسكي إلى روما ـ ينظّم معاهدة سلام، ويذعِن لضغط أُمّه؛ الرمز الحقيقي لشرِّ الأنا العليا. هذا هو سبب عودته إلى الفولسكيين، واعيًا تمامًا بما ينتظره هناك: العقاب المستحقّ لخيانته. وهذا هو سبب أنّ «كوريولانوس» لفاينز هو في الحقيقة مثل عين الله في أيقونة أرثوذكسية: بدون تغيير كلمة في مسرحية شكسبير، ينظر بشكل خاصّ إليه، إلى مأزقنا الحالي، مصوِّرًا رمزًا فريدًا لمحارب حرّية راديكالي.

دعنا نوضّح هذه الفكرة أكثر؛ إن لاحظنا بالفعل ما يتعلّق بـ «الشبكة»، فروح العالم Weltgeist الهيجلي تحرّك مؤخرًا من السينما إلى التلفزيون ـ أو بمصطلحات أكثر علمانية، إن كانت هو الوسيط الأيدولوجي المُهيمِن ـ فكيف يمكن أن يكون رمز المريض الاجتماعي قد سيطر عليه؟ استكشف آدام كوتسكو(xiv) مؤخَّرًا الدرع الكاملة لمثل هؤلاء «المرضى الاجتماعيّين الذين نحبُّهم»: رجال عصابات مثل توني سوبرانو(xv)، قاتل متسلسِل مثل ديكستر، عملاء معادِين للإرهاب معذّبين مثل جاك باور(xvi)، إلى الآباء المختلّين البدائيين مثل هومر سيمبسون (94) . ما يربط كلّ هذه الشخصيات هو أنّهم قادرون لأيِّ سبب ـ بدون أيّ هواجس أخلاقية (من الرضا الذاتي البسيط أو الرغبة في الربح المادي حتّى حماية النسيج الأساسي لمجتمعنا) ـ على تعليق القواعد الأساسية للاهتمام والتهذيب الإنساني، فيخدعون ويقتلون ويعذّبون ويتلاعبون ويذلّون، ...إلخ جيرانهم بدون قيد. كيف لنا أن نفسّر هذا الولع الغريب؟ الإجابة الواضحة سيكون عليها أن تُقرَأ كمؤشّر على فشل الرابطة الاجتماعية التي تربط مجتمعنا معًا: المجتمع يحتاج بوضوح للمرضى الاجتماعيين إن كان يريد أن يستمرّ «بشكل طبيعي»؛ هم فقط

باستطاعتهم الحفاظ عليه، أي أن قواعد المجتمع يجب أن تُكسر من أجل المجتمع ذاته. ولكنَّ تحليل كوتسكو المُدرِك يخطو خطوة حاسمة أبعد: المشكلة في هؤلاء المرضى الاجتماعيين هي أنَّهم ليسوا مرضى اجتماعيّين بما يكفي؛هم لا يزالون يحتاجون إلى المجتمع، ويخدمونه بطريقتهم. بكلمات أخرى، ما يطلق عليه لاكان «الآخر الكبير» يظلّ فعّالًا، محدّدًا الأهداف التي تدفع أبطالنا المرضى الاجتماعيين (النجاح الاجتماعي، الثراء، العدالة، الأمن العامّ)، وهو يشترك أيضًا وبسهولة مع تأثيرات أفعالهم (هاوس وباور يحافظون على العديد من الحيوات وهكذا). من هذه الرؤية الديالكتيكية الأساسية، يشرح كوتسكو فكرة المريض الاجتماعي الحقيقي، كثوريٍّ اجتماعي يسائل في الحقيقة المشتركات الأساسية للآخر الكبير بالمجتمع. يعرف كوتسكو الملامح المخلصة لكلّ نمط مُهمّ من المرضى الاجتماعيين الذين يشرحهم: «المُخَطِّطون» يعرضون نوعًا من البهجة المشابهة لبهجة الطفل البريء في مؤامراتهم للانتصار على أصدقائهم؛ «القافزون» يقدّمون إبداعًا استثنائيّا ورغبة في المخاطرة في مطاردة قاسية لأهدافهم؛ «الداعمون» (مكنولتي، باور) مخلصُون لهدفٍ أهمَّ من الحياة العادية مع مطاردتهم للسعادة. ألا يقدّم هذا المزج لهذه الملامح الثلاثة نموذجًا مثاليًّا للثوري الأصيل؟ هو مستعدّ للتخلّي عن حياته من أجل قضيّته؛ هو يجلب لها الإبداع والاستعداد للمخاطرة؛ وأخيرًا وليس آخرًا، هو يجد بهجة بريئة في نشاطه، المتخلّص من كلِّ آثار المازوخية المضحّية.

عام 1929، عندما سأل صحفيٌّ ستالين ما يتّصف به البلشفي الجيّد، كانت إجابته أنّه مزيج من الإخلاص الروسي، والروح البراجماتية الأمريكية. اليوم، بعد ثمانين عاما، على المرء أن يضيف للقائمة البهجة البريئة: ما نحتاجه هو ذاتٌ تمزج إخلاص جاك باور، بالروح البراجماتية المبتكرة لسترينجر بيل، وبالبهجة الماكرة البريئة لهومر سيمبسون.

هوامش الفصل التاسع

(i) Peter Sloterdijk (1947) فيلسوف ألماني وأستاذ الفلسفة ونظرية الإعلام بجامعة كارلسروه للفنون والتصميمات.

(ii) تلك الثقافة القائمة على التطوع والتبرع، والتي تأخذ في بعض البلاد بعدا مؤسسيا

(iii) Bernard Madoff (1938) الذي أصبح معروفًا بصاحب أكبر عملية نصب مالي في التاريخ، فمن خلال شركته كان يتلقّى أموال المودعين ويردّها من أموالهم أو أموال مودعين آخرين وليس من الأرباح التي تجلبها الأموال، فيما يعرف في الاقتصاد بـ «خطة بونزي»، مادوف كان يغطي عمله بأعمال خيرية متوسعة.

(iv) Andrew Carnegie (1835-1919) أحد رموز صناعة الصلب في التاريخ الأمريكي وأحد المعروفين بأعماله الخيرية الموسعة في الوقت نفسه. ولكنّ جيجيك هنا يذكر قصة استئجار كارنيجي لأفراد من وكالة بنكرتون للمحقّقين لإنهاء إضراب بمصنعه هوموستيد؛ هذا الذي أدّى لمعركة راح ضحيتها تسعة من الوكالة وسبعة من العمال.

(v) Daniel H. Pink (1964) كاتب ومفكّر أمريكي.

(vi) Coriolanus القائد الروماني بطل مسرحية بالاسم نفسه لشكسبير.

(vii) Concrete Universality الكلّية العينية تتميّز عند هيجل عن الكلّية المجرّدة من حيث كونها كليةً مرتبطة بالواقع.

(viii) “All Night long – 1962” – “Richard III – 1995” – “Romeo + Juliet – 1996” – “Hamlet – 2000”

(ix) 300 فيلم أمريكي من إنتاج 2006 يدور حول معركة ترموبيل بين الإسبرطيين والفرس عام 480 قبل الميلاد

(x) Tom Holland (1968) روائي ومؤرخ بريطاني.

(xi) Troilus and Cressida مسرحية أخرى لشيكسبير.

(xii) فيلم Citizen Kane إنتاج 1941 إخراج Orson Welles

(xiii) road-movie style

(xiv) مدرّس مساعد بقسم الإنسانيات بكلية شيمر بجامعة شيكاجو.

(xv) الشخصية الرئيسية في المسلسل التلفزيوني الأمريكي The Sopranos

(xvi) الشخصية الرئيسية في المسلسل الأمريكي 24.

الفصل العاشر

خاتمة: إشارات من المستقبل

إذن فأين نقف الآن، في 2012؟ كانت2011 سنة الأحلام الخطيرة، سنة إحياء السياسات التحرّرية في كلّ أنحاء العالم. الآن، بعد مرور عام، كلّ يوم يحمل لنا دليلًا جديدًا على مدى هشاشة اليقظة وكونها غير ملائمة، إلى جانب إشارات الإنهاك التي بدأت في الظهور: حماسُ الربيع العربي غَرِق في التسويّات والأصوليّة الدينية؛ حركة «احتلّوا وول ستريت» تفقد الزخمَ إلى حدٍّ أنَّ تنظيف البوليس لـ«زوكوتي بارك» ومواضع التظاهر الأخرى لا يمكن أن يظهر سوى كخدمة مُقَنَّعة تغطّي الفقدان الضمني للزخم ـ في حالة لطيفة من «مكر العقل»(i). والقصّة نفسُها تتكرّر حول العالم: الماويون في نيبال بدا أنّه قد تجاوزتهم القُوى الملكية الرجعية؛ التجربة «البوليفارية» بفينزويلا تتراجع بشكل متزايد إلى حكم شعبوي كوديللي(ii)... ماذا نفعل في مثل هذه الأوقات الكئيبة حين تبدو الأحلام وهي تتلاشى؟ هل الخيار الوحيد لدينا يكون بين التذكّر النرسيسي ـ النوستالجي للحظات السامية للحماس وبين التفسير الواقعي ـ الساخر لأسباب كون هذه المحاولات لتغيير الموقف كان يجب أن تفشل حتمًا؟

أول شيء يُقال هو أنَّ عمل عدم الرضا المختبئ لا يزال مستمرًّا، الهدوء النسبي غير الطبيعي لربيع 2012 يمتلئ بالثقوب أكثر فأكثر بسبب تنامي التوتّرات المُعلِنة عن انفجارات جديدة، لا يوجد طريق واضح للخروج، والنخبة الحاكمة تفقِد بوضوح قدرتها على الحكم. حتَّى إنّ الأكثر إزعاجًا هو الحقيقة الواضحة بأنَّ الديمقراطية ليست نافعة: بعد الانتخابات في اليونان وفي أسبانيا بقي الغضب نفسه. كيف يمكن أن نقرأ إشاراتِ هذا الغضب. في كتابه «مشروع الممرّات»، يقتبس فالتر بنيامين من المؤرِّخ الفرنسي آندريه مونجلو: «ترك الماضي صورًا لذاته في النصوص الأدبية، صورًا يمكن مقارنتها بتلك المنطبعة بواسطة الضوء في رقاقة صور حساسة، وحده المستقبل يملك مطوّرين فعّالين بما يكفي ليمسحوا مثل هذه الأسطح بكفاءة» (95) . أحداث مثل مظاهرات «احتلّوا وول ستريت»، الربيع العربي، المظاهرات في اليونان وأسبانيا، وغيرها، يجب أن تقرأ مثل هذه الإشارات القادمة من المستقبل. بكلمات أخرى، علينا أن نلتفّ حول المنظور التاريخاني التقليدي لفهم الحدث من خلال سياقه وأصله. الاضطرابات التحرّرية الراديكالية لا يمكن أن تُفهم بهذه الطريقة: بدلًا من تحليلها كجزءٍ من المتّصل المتعلّق بالماضي والحاضر، علينا أن نستحضر منظور المستقبل، أن

نتعامل معها كأجزاء محدودة ومشوّهة (وأحيانًا منحرفة حتّى) من مستقبل يوتوبي يقبع خامدًا في الحاضر كجوهره المختبئ. وفقًا لدولوز، في «بروست»(iii) فـ«الناس والأشياء يشغلون حيّزًا في الزمن لا يقارن ما يشغلونه في المكان»: كعك المادلين الشهير(iv) هنا في مكانه، ولكنّ هذا ليس زمنه الحقيقي (96) . بطريقة مشابهة، على المرء أن يتعلّم فنَّ الإدراك، من الموقف والعناصر الذاتية المنغمسة، التي هي هنا، في مكاننا، ولكنّ زمنها في المستقبل المتحرّر، مستقبل الفكرة الشيوعية.

على أيِّ حال، علينا أن نتعلّم أن نراقب مثل هذه الإشارات، علينا أيضًا أن نكون واعين بأنَّ ما نفعله الآن سيكون فقط مقروءًا في الوقت الذي سيحضر فيه المستقبل. ليس علينا أن نضع طاقة كبيرة في البحث اليائس عن «بذور الشيوعية» في المجتمع اليوم، ما نحتاجه بالتالي هو التوازن الدقيق بين قراءة الإشارات من المستقبل (الشيوعي كما هو مفترض) والحفاظ على الانفتاح الراديكالي على هذا المستقبل: الانفتاح وحده ينتهي بالعدمية المقرّرة التي تحثّنا على القفز في الخواء، بينما التعامل مع إشارات المستقبل كأمرٍ مفروغٍ منه يخاطر بالإذعان لإغواء التخطيط المحدّد (نحن نعرف ما سيبدو عليه المستقبل من منطلق ما بعد اللغة المستثنى من التاريخ، علينا فقط أن ندركه). على أيّ حالٍ، فالتوازنُ الذي على المرء أن يناضل من أجله لا علاقة له بنوع من «الطريق الوسطيّ» الحكيم المتجنّب للتطرفين («نحن نعرف بشكلٍ عامٍّ شكلَ المستقبل الذي نتقدّم نحوه، ولكن علينا دومًا أن نظلَّ منفتحين للاحتمالات غير المتوقّعة»). إشارات المستقبل ليست مقوّمة ولكنّها ضابطة بالمعنى الكانطي(v)؛ وضعها منغمس ذاتيًّا؛ أي أنَّها ليست منفصلة عن أيّ دراسة «موضوعية» محايدة للتاريخ، ولكن فقط من الوضع المنغمس ـ فاتباعها يتضمّن رهانًا وجوديًّا بالمعنى الباسكالي(vi). نحن نتعامل هنا مع بناء دائري ممثّل بأفضل شكل عن طريق قصّة خيال علمي كتبت عن المستقبل بعد مئتي سنةٍ عندما أصبح السفر عبر الزمن ممكنًا: ناقد فني أصبح مهووسًا بأعمال رسّامٍ من نيويورك في عصرنا يقرّر أن يسافر إلى الماضي ليقابله؛ ويكتشف أنَّ الرسّام سكّير تافه حتّى وصل إلى حدّ أنّه سرق آلة الزمن منه ليهرب إلى المستقبل، وحيدًا في العالم اليوم، يرسم الناقد الفني كلّ الرسوم التي أصابه الولع بها في المستقبل؛ تلك التي دفعته ليسافر إلى الماضي. بشكل مشابه، فالإشارات الشيوعية القادمة من المستقبل تأتي من مكان سيصير حقيقيًّا فقط إن اتَّبعنا الإشارات ـ بكلماتٍ أخرى، فهي إشاراتٌ تستبق ـ للمفارقة ـ ذلك

الذي هي إشارات إليه. لنستدع النقاش الباسكالي عن «الإله المختبئ» deus absconditus، المتميّز فقط لمن يبحثون عنه، الذين هم منغمسون في الطريق إليه:

«أراد الله أن يخلّص الإنسان، وفتحَ بابَ الخلاص لمن يبحثون عنه. ولكن الناس يحرمون أنفسهم من الجدارة بذلك، لذا يكون من الصالح أن يرفض الله أن يهب لبعضهم ـ بسبب قساوتهم ـ ما يهبه للآخرين بدافع رحمته وليس لصلاحهم. إن أراد الله أن يتغلّب على عناد معظم القساة، لكان فعل عن طريق الكشف عن نفسه بشكل واضح بحيث لا يكون باستطاعتهم الشكّ في حقيقة ماهيّته؛ كما سيظهر في اليوم الأخير، مع الرعود واضطرابات الطبيعة حين يقوم الأموات مجددًا، ويراه العميان. هو لم يرد أن يظهر بهذه الطريقة مع قدوم رحمته، لأنّه ـ طالما أنَّ الكثيرين جعلوا أنفسهم غير جديرين رحمته ـ كان يريد أن يتركهم لفقدان الخير الذي لا يريدونه. لم يكن من الصائب إذن أن يظهر بالطريقة الإلهية الواضحة، وأن يكون قادرًا تمامًا على إقناع كلّ الناس؛ غير أنه لم يكن من الصائب أيضًا أن يلتزم بالحضور بطريقة متخفّية بحيث لا يعرفه هؤلاء الذين يجب عليهم أن يبحثوا عنه بإخلاص. هو أراد أن يجعل نفسه مدركًا تمامًا من قبلهم؛ وأراد أن يظهر بشكل منفتح لهؤلاء الذين يبحثون عنه من كلّ قلوبهم، وأن يكون مخفيًّا عن هؤلاء الذين هربوا منه من كلّ قلوبهم. وهكذا ضبط المعرفة بذاته، بحيث أعطى علامات عن نفسه، مرئية لمن يبحثون عنه، وليس لمن لا يبحثون عنه. هناك ضوء كافٍ لهؤلاء الذين يرغبون في الرؤية، وإعتام كاف لهؤلاء الذين في الوضع المضاد».

أعطانا الله علامات في قناع المعجزات، هذا هو سبب أنّها موصوفة بخليط الضوء نفسه والإعتام: المعجزات ليست مرئية في ذاتها لأيّ شخص ولكن فقط للمؤمنين ـ غير المؤمنين المتشكّكين (الذي يشير إليهم باسكال بالـ "libertines" المتحرّرين، بمعنى يطابق حس القرن السابع عشر، والمضادّ لحس القرن الثامن عشر المواجه للمتحرّرين) يمكن أن يتجاهلها ببساطة كظواهر طبيعية، وهؤلاء من يؤمنون بها كضحايا للخرافة. بالتالي اعترف باسكال بشكل منفتح بنوع من الدائرة الهرمنيوطيقية بشكل الاعتماد المتشارك للمعجزات و«العقيدة» (تعاليم الكنيسة): «قانون: علينا أن نحكم على العقيدة بالمعجزات؛ علينا أن نحكم على المعجزات بالعقيدة. كل هذا حقيقي، ولا يحمل تناقضا». ((Pensee 842 ربّما يمكننا هنا أن نطبق نسق كانط عن العلاقة بين العقل والحدس: عقيدة بدون معجزات تكون عقيمة

وعاجزة؛ معجزات بدون عقيدة عمياء وبلا معنى. اعتمادهما المتشارك سيمتري بالتالي: بمصطلحات باديو، فالـ «المعجزة» هي مسمّى باسكال عن الحدث؛ تدخل للواقع ـ المستحيل بداخل واقعيتنا العادية التي تعلق مؤقّتًا رابطتها الاعتيادية؛ على أيّ حال فهؤلاء فقط من يتّخذون موقفًا ذاتيًّا منغمسًا، الذوات التي «ترغب في أن ترى» هم من يستطيعون تحديد المعجزة حقًّا (97) .

العديد من الماركسيّين المُدركين لاحظوا كيف أن طرح باسكال بعيد عن أن يكون تراجعًا إلى الثيولوجيا المعتمة، ويشير قُدُمًا نحو الفكرة الماركسية عن النظرية الثورية، التي تكون حقيقتها ملحوظة فقط من وضع طبقي منغمس. أولسنا اليوم في الموقف نفسه بالضبط مع الاعتبار للماركسية؟ أزمنة «الشيوعية المكتشفة» انتهت: لم نعد نستطيع أن نلاحظ (أو نتصرّف كأنّ) الحقيقة الشيوعية مطروحة ببساطة لأيّ أحد كي يراها، وسهلة الإدراك للتحليل العقلي التاريخي المحايد: ليس هناك «آخر كبير شيوعي»، ولا ضرورة تاريخية عليا، أو غائية لتقود وتشرع تصرُّفاتنا. في مثل هذا الموقف، فمتحرِّرو اليوم (المتشكّكون التاريخيون ما بعد الحداثيين) يتنامون، والطريقة الوحيدة لمواجهتهم ـ للتأكيد على بُعد الحدَث (الحقيقة الخالدة) في عصر الاحتمال ـ أن نمارس نوعًا من الشيوعية المحتجبة. ما يعرّف شيوعية اليوم هي «العقيدة» النظرية التي تمكّنها من تمييز (النسخة المعاصرة من) «المعجزة» ـ قل، حدث غير متوقّع مثل الثورة في ميدان التحرير ـ وطبيعتها الشيوعية، أن تقرأها كإشارة من المستقبل (الشيوعي). (بالنسبة للمتحرِّرين بالطبع يظلّ هذا الحدث الناتجَ المرتبك للغضب والتوهّم الاجتماعي، اضطراب من الأرجح أن يقود لموقف أسوأ حتّى من الموقف الذي جاء عليه ردّ الفعل). ومرّة أخرى، فهذا المستقبل ليس «موضوعيًا»؛ وسيتحقّق فقط من خلال انغماس ذاتي يدعمه.

ربّما علينا أن نقلب اللوم المعتاد عمّا نريده وما لا نريده: ما نريده (على المدى الطويل، على الأقلّ) واضح بشكل أساسي؛ ولكن هل نعرف فعلًا ما لا نريده، أي ما نحن مستعدّون للتخلّي عنه من «حرّياتنا» القائمة؟ نريد القهوة ولكن هل نريدها بدون لبن أم بدون كريمة (بدون دولة؟ بدون ملكية خاصّة؟ وهكذا). هنا علينا أن نتبع هيجل تمامًا؛ انفتاحه تجاه المستقبل هو انفتاح سلبي، موضح في مقولات محدودة مثل القول الشهير «لا يستطيع المرء أن يقفز على زمنه» من «فلسفة الحقّ». لا عجب أنّ هيجل شكّل الحدود نفسها فيما يتعلّق بالسياسات: كشيوعيين، علينا أن

نمتنع عن أيّ تخيّل إيجابي عن المجتمع الشيوعي المستقبلي. لنستعد كلمات المسيح المُشَكّكة من إصحاح 13 بإنجيل مرقس ضدّ الأنبياء الكذبة: «حينئذٍ، إن قال لكم أحد هاهوذا المسيح هنا أو هاهوذا هناك، فلا تصدّقوا، لأنه سيقوم مُسَحاء كَذَبة وأنبياء كذبة ويعطون آيات وعجائب لكي يضلّوا لو أمكن المختارين أيضًا، فانظروا...» (98) (vii). انظروا علامات الأبوكاليبس، واضعين في الذهن أنَّ المعنى المفتوح لهذا المصطلح باليونانية apokálypsis («رفع الحجاب»، أو «الكشف»)، هو تكشُّف شيءٍ مختفٍ عن غالبية البشرية في عصر سيطر عليه الزيف أو الأفكار المضللة. وفقًا لهذا التنافر الراديكالي للجديد، فقدومه لا يمكن أن يُحدِث شيئًا سوى الفزع والارتباك ـ لنستعد شعار هينر مولر(viii)الشهير: «التبدِّي الأوّل للجديد هو المرعب». أو كما قال سينيكا من ألفي عام:

”credo fieri potuisse / malo facto iam vixque ipsemiror Et“

(على الرغم من أنَّ الشرور حدثت بالفعل، لا نزال نجد من الصعب الإيمان بأنّها ممكنة) Medea, 883)). هذه هي الكيفية التي نتصرّف بها في مواجهة الشرّ الراديكالي: إنّه واقعي، ولكنّه لا يزال يدرك كشيء مستحيل. ولكن ألا ينطبق هذا على كلّ شيء جديد حقًّا؟

فماذا إذن عن النغمة الأبوكاليبسية التي نسمعها كثيرًا اليوم، خاصّة بعد حدوث كارثة جديدة ما؟ المفارقة الكبرى هنا أنّ الكارثية المفرطة اليوم (التعويذة القائلة «نهاية العالم قريبة») هي نفسها ميكانيزم دفاعي، طريقة للتشويش على الأخطار الحقيقية، حتّى لا نأخذها بجدّية. هذا هو سبب أنّ الردَّ الملائم الوحيد على إيكولوجي يحاول أن يقنعنا بالتهديد الوشيك هو أنّ الهدف الوحيد لطلبه اليائس هو عدم إيمانه الذاتي. في النهاية، يجب أن يكون ردّنا عليه شيئًا مثل «لا تقلق، الكارثة ستحدث بالتأكيد! ـ المستحيل يحدث بالفعل حولنا جميعًا؛ ولكن راقب بصبر، لا تغرق في الحسابات المتسرّعة، لا تنغمس في اللذة المنحرفة التامّة للتفكير التي تقول «ها هي! قد وصلت اللحظة المرعبة!» في الإيكولوجي، فالهوس الأبوكاليبسي يتّخذ أشكالًا متنوّعة: الحرارة العالمية ستغرقنا جميعًا في خلال عدّة عقود؛ الجينات الحيوية ستعني نهاية الأخلاقية والمسئولية الإنسانية؛ النحل سيموت قريبًا والمجاعة العالمية ستتبع ذلك... خذ كلّ هذه الأخطار بجدّية، نعم، ولكن لا تُغوَى بها أو تتخبّط في إحساس الذنب الزائف والعدالة التي تدعوه («نحن أهنّا أُمَّنا الأرض، وبالتالي سنتلقّى ما نستحقّه»). بدلًا من ذلك، ابق رأسك باردًا.. «راقب»:

«انظروا! اسهروا وصلوا، لأنّكم لا تعلمون متى يكون الوقت. كأنّما إنسان مسافر ترك بيته وأعطى عبيده السلطان، و أعطى لكلّ واحد عمله و أوصى البواب أن يسهر، اسهروا إذن لأنّكم لا تعلمون متى يأتي ربّ البيت؛ مساءً أم في منتصف الليل أم عند صياح الديك أم صباحًا ـ لئلّا يأتي بغتة فيجدكم نيامًا. و ما أقوله لكم أقوله للجميع: اسهروا».(مرقس 13)(ix).

نسهر ونراقب ماذا؟ كما رأينا بالفعل، فاليسار دخل مرحلة الأزمة العميقة ـ ظِل القرن العشرين لا يزال يحيط به، ومنظور كامل من الهزيمة لم يتم الاعتراف به. في أعوام الرأسمالية المزدهرة، كان من السهل بالنسبة لليسار أن يكون ككاسندرا؛ محذّرًا بأنَّ ازدهارَنا مبنيٌّ على الأوهام ومتنبّئًا بمجيء كوارث. الآن فالركود الاقتصادي والتفسّخ الاجتماعي الذي كان ينتظره اليسار قائم بالفعل؛ المظاهرات والثورات تبزغ في جميع أنحاء العالم – ولكنَّ الشيء الغائب هو الردّ اليساري الملائم على هذه الأحداث، وأيّ مشروع عن كيفية تجميع جزر المقاومة الفوضوية إلى برنامج للتغيير الاجتماعي: «عندما يدخل الاقتصاد المحلّي ـ إن دخل الاقتصاد المحليّ ـ في أزمة النظام العالمي المتشابك القائم، ما الذي على أيّ أحدٍ أن يقوله ـ بأيّ تفصيل غير مضحك ـ عن «الاشتراكية في دولة واحدة» أو حتّى «رأسمالية شبه ـ دولة ـ محلية بدون ـ رأسمال ـ ممول منفصلة جزئيًّا؟» ت.ج. كلارك(x) يرى السبب وراء هذه الحالة من عدم القدرة على التصرّف في «مستقبلية» اليسار، في اتجاه اليسار نحو مستقبل للتحرُّر الراديكالي. وفقًا لهذا التثبيت، فقد تجمد اليسار «بفكرة أنّه عليه أن يقضي وقته في قلب أحشاء الحاضر من أجل إشارات الكارثة والخلاص» أي أنّه ما زال يفترض «حشد تراكوتا منتظر لأن يتحرّك من قبر الإمبراطور»(xi).

علينا أن نعترف بذرّة الحقيقة في هذه الرؤية الكئيبة المبسطة، التي يبدو أنّها تخلخل الإمكانية ذاتها للحدث السياسي المنضبط: ربّما علينا أن نتخلّى في الحقيقة عن أسطورة السهر العظيم ـ لحظة تحالف جديد للمعدمين (إن لم تكن الطبقة العاملة القديمة هنا)، الحشد أو أيّ شيء، فسيجمع قواه ويقود تدخُّلًا حاسمًا. إذن ما الذي سيحدث إن تخلّينا راديكاليًّا عن موقف التوقّع الأخروي هذا؟ يستنتج كلارك أنّ على المرء أن يعترف بالرؤية التراجيدية للحياة (الاجتماعية): لا يوجد مستقبل (مشرق عظيم). «نمر» المعاناة، الشرّ، والعنف موجود هنا ليبقى، وفي مثل هذه الظروف، فالسياسات الوحيدة المعقولة هي سياسات الاعتدال التي تحاول احتواء

الوحش: «السياسات الموجهة في الحقيقة ـ خطوة بخطوة، فشل بفشل ـ لمنع النمر من الانطلاق ستكون الممكن الأكثر اعتدالًا وثورية». ممارسة مثل هذه السياسات ستستفز الردّ الوحشي من هؤلاء الذين في السلطة وتحلّ «الحدود بين التنظيم السياسي والمقاومة المسلحة». مرّة أخرى، فذرّة الحقيقة في هذا الاقتراح تقول عادة إنّ أيَّ مطلب معتدل محدّد موضوع في مكانه بشكل استراتيجي يمكنه أن يدفع التغيير العالمي ـ لنستدع محاولة جورباتشوف «المعتدلة لإصلاح الاتحاد السوفيتي، التي أدّت إلى تفسّخه. ولكن هل هذا كلّ شيء يمكننا أن نقوله (ونفعله)؟

هناك كلمتان فرنسيتان عن «المستقبل» لا يمكن أن ينتقلا بشكل ملائم للإنجليزية: utur F التي تعني «المستقبل» كاستمرارية للحاضر، كتحقّق كامل للنزوع الموجود في الحاضر، بينما Avenir تشير نحو الانقطاع الراديكالي، عدم الاتصال بالحاضر ـ Avenir هو ما سيأتي (venir a) ليس فقط ما سيحدث. قل في الموقف العالمي الأبوكاليبسي اليوم، فسيكون الأفق المطلق للمستقبل هو ما يدعوه جان ـ بيير ديبوي «النقطة الديستوبيبة الثابتة»(xii)، نقطة الصفر للانهيار الإيكولوجي، للاقتصاد العالمي والفوضى الاجتماعية ـ حتّى لو تأجّلت لوقتٍ غيرِ مُحدّدٍ، فنقطة ـ الصفر هي «الجاذب» الافتراضي نحو ما ينزع إليه واقعنا، إذا تُرِك إلى نفسه. الطريقة التي نقاوم بها الكارثة تكون خلال أفعال تعطّل الانجراف نحو «النقطة الثابتة» الكارثية، وتقبل على نفسها المخاطرة بتهيئة بزوغ نوع من الآخرية الراديكالية «الآتية». يمكننا أن نرى هنا كم هو غامض شعار «لا يوجد مستقبل»: في مستوى أعمق، إنّه لا يشير لإقفال، لاستحالة التغيير، ولكن ما علينا أن نكافح من أجله ـ أن ننفصل عن «المستقبل» الكارثي وبالتالي فتح فضاء لشيء جديد «ليأتي».

بشكل مؤسّس على هذا التمييز، يمكننا أن نرى المشكلة مع ماركس (كما هي مع يسار القرن العشرين): لم يكن ماركس هو اليوتوبي جدًّا في أحلامه الشيوعية، ولكنّ شيوعيّته كان «مستقبلية» جدًّا. ما قاله ماركس عن أفلاطون («جمهورية» أفلاطون لم تكن يوتوبيا، ولكنَّ الصورة المثالية للمجتمع اليوناني القائم) يصلح على ماركس نفسه: ما نقله ماركس كشيوعية تظلّ صورة مثالية للرأسمالية، رأسمالية بدون رأسمالية، أي، إعادة إنتاج ذاتية موسعة بدون ربح أو استغلال. أي لمَ علينا أن نعود من ماركس إلى هيجل، رؤية هيجل «التراجيدية» عن العملية الاجتماعية حيث لا توجد غائية مختبئة لترشدنا، حيث يكون كلّ تدخّلٍ قفزًا إلى المجهول،

حيث تكون النتيجة دومًا هي تحطّم توقُّعاتنا. كلّ ما يمكننا أن نكون واثقين منه هو أنّ النظام القائم لا يمكن أن يعيد إنتاج نفسه بشكل مُحدّد: بغض النظر عمَّا سيأتي فلن يكون «مستقبلنا». حرب جديدة في الشرق الأوسط أو فوضى اقتصادية، أو كارثة بيئية غير عادية يمكنها أن تغيّر سريعًا الإحداثيات الأساسية لمأزقنا. علينا أن نقبل تمامًا هذا الانفتاح ولا نقود أنفسنا إلى شيء أكثر من الإشارات الغامضة القادمة من المستقبل.

هوامش الفصل العاشر

(i) Reason of Cunning هو مصطلح استعان به الفيلسوف الألماني هيجل في محاضراته بفلسفة التاريخ، وهو يعني أنَّ كلَّ ما يعتقده الأفراد من أنَّ أفعالهم تعبّر عن أهوائهم ومصالحهم الشخصية، هو مجرّد غطاء على حقيقة أنَّ أفعالهم هي مجرّد إسهامات في طريق الروح المطلق.

(ii) Caudillo الإشارة إلى الحكم المعتمد على الفرد القائد.

(iii) الإشارة لكتاب دولوز «بروست والإشارات».

(iv) الإشارة إلى كعك الماديلين الذي ذُكر في المجلّد الأوّل من رواية بروست «في البحث عن الزمن المفقود».

(v) المبادئ المقوّمة عند كانط هي التي لا تحتاج لديل خارجي في الوجود لإثباتها؛ كأمثلة العمليات الحسابية البسيطة، في حين أن المبدأ الضابط يحتاج إلى إثبات خارجي كضرورة الاعتماد على المادّة لإثبات قانون الجاذبية.

(vi) الإشارة إلى رهان الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (1623-1662) الذي قال إنّه طالما أن العقل لا يؤكّد وجود الله من عدمه فالرهان على وجوده أقلّ خسارة من الرهان على عدم وجوده.

(vii) النصّ منقولٌ من الترجمة العربية لإنجيل متى.

(viii) Müller Heiner (1929-1995) كاتب مسرحي وشاعر ألماني.

(ix) النصّ منقولٌ من الترجمة العربية لإنجيل مرقس.

(x) T. J. Clark (1943) كاتب ومؤرّخ فني إنجليزي.

(xi) الإشارة إلى حشد التماثيل المعروفين بمحاربي تيراكوتا الموجودين بالصين عند مدفن إمبراطور تشين شي هوانج، والموضوعين هناك لغرض حمايته.

(xii) يناقش ديبوي افتراض نقطة مستقبلية ثابتة في منظومة يسميها «الزمن المعروض» ويمكن تقييم الحاضر والتصرف فيه وفقا لهذه النقطة

الهوامش

(1) See Adam Jacot de Boinod, The Meaning of Tingo, London: Penguin Press 2005.

(2) Fredric Jameson, Seeds of Time, New York: Columbia University Press1996, pp. 129–30.

(3) Ibid., p. 130.

(4) Ibid.

(5) G.K. Chesterton, Orthodoxy, San Francisco: Ignatius Press 1995, p. 45.

(6) Karl Marx, “Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy” (1859), Selected Writings, ed. Lawrence H. Simon, Indianapolis:Hackett 1994, p. 211.

(7) See Jean-Claude Milner, Clartés de tout, Paris: Verdier 2011.

(8) Michael Hardt and Antonio Negri, Multitude, New York: Penguin 2004.

(9) هناك أيضًا خلافٌ مثيرٌ للاهتمام يَظهرُ بين الصين وروسيا المعاصِرتين: فكوادر الجامعة في روسيا أجورُهم ضئيلةٌ بشكلٍ مُثير للسخرية؛ هم في الحقيقة منضمّون للبروليتاريا بالفعل، في حين أنّهم في الصين مزوَّدون بـ«فائض أجر» كوسيلة لضمان ولائهم.

(10) حقيقي، فجزءٌ من المال المدفوع لهذه المكافأة المضاعَفة معتمِدٌ على أنَّ المديرين عليهم أن يكونوا متاحين لأربع وعشرين ساعةً في اليوم، وبالتالي العيش في حالة طوارئ مستمرّة.

(11) أحد تصريحات جاك لاكان العنيفة تقول إنَّه حتَّى لو كان زعمُ الزوج الغيور بأنَّ زوجته تخونه هو زعم صحيح، فغِيرتُه تظلُّ مَرَضية. بالأسلوب نفسه يمكننا أن نقول حتّى لو كانت معظم مزاعم النازيين عن اليهود حقيقية (هذا المخالف للواقع بالطبع) فمعاداتهم للسامية ستظلُّ (كما كانت) مَرَضية، وإن كان هذا يخفي السبب الحقيقي وراء أن النازية تطلّبت معاداة السامية، وهو تدعيم موقفهم الأيدولوجي. الشيء نفسُه يصلح بالنسبة للزعم بأنَّ اليونانيين كسالى: حتَّى لو كانت هذه حقيقة فالاتّهام يبقى زائفًا، لأنَّه يشوِّش على ميكانيزمات الاقتصاد العالمي المعقّدة التي دفعت ألمانيا وفرنسا والدول الآخرى إلى تمويل اليونانيّين «الكسالى».

(12) «المينوتور العالمي: حوارٌمع يانيس فاروفاكيس»، مُتاحٌ (بالإنجليزية) على موقع Nakedcapitalism.com.

(13) See Yanis Varoufakis, The Global Minotaur, London: Zed Books 2011.

(14) «المينوتور العالمي: حوارٌ مع يانيس فاروفاكيس»، متاحٌ (بالإنجليزية) على موقع Nakedcapitalism.com. (س. ج)

(15) See Emmanuel Todd, After the Empire, London: Constable 2004.

(16) Karl Marx and Friedrich Engels, Selected Works, Volume 1, Moscow:Progress Publishers, 1969, p. 83.

(17) Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works, Volume 2, Moscow:Progress Publishers, 1975, p. 148.

(18) Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte” (1852), Surveys From Exile, ed. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin 1973, pp 246–7.

(19) Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte” .

(20) ليس من الصعب أن نميز في هذه الثلاثية، الثالوث اللاكاني للخيالي والواقعي والرمزي (ISR – Imagery, Symbolic, Real)، الفلّاحون الصغار كقاعدة خيالية لنظام نابليون الثالث؛ الرمزي هو لعبة الشريط عن القفز من طبقة إلى طبقة (فرعية) أخرى؛ الواقعي هو حثالة كلّ الطبقات.

(21) Kojin Karatani, History and Repetition, New York: Columbia University Press, 2011, p. 12.

(22) 7 Gilles Deleuze, Difference and Repetition, New York: Columbia University Press, 1995, p. 186.

(23) See Chapter 1 of Jacques Lacan, The Fundamental Four Concepts of Psycho-Analysis, Harmondsworth: Penguin 1979.

(24) القلبُ نفسُه يستمرّ اليوم، عندما تعتبر المواجهة بين النسويّات اليساريّات الليبراليّات والشعوبيّين المحافظين أيضًا مواجهة بين نسويّات الطبقة الوسطى العليا أو متبنّي تعدُّد الثقافات وأجلاف الطبقة الدنيا.

(25) التغييرات الضرورية قد حدثت، الأمرُ نفسُه يصدُق على التحليل النفسي؛ كلُّ الأحلام فيها مضمونٌ جنسيٌّ باستثناء الأحلام الجنسية الواضحة ـ لِمَ؟ لأنَّ تجنيس المحتوي شكلي، مبدأ تشويهه: خلال التكرار، المقاربة

الملتوية، ...إلخ، فكلُّ موضوعٍ ـ يضمُّ الجنسانية نفسها ـ يتمُّ تجنيسه. الدرس الفرويدي التامُّ المطلق هو أنَّ انفجار القدرات الرمزية الإنسانية لا توسِّع فقط المنظور المجازي للجنسانية (النشاطات التي هي لا جنسية تمامًا في ذاتها يمكن أن تصير «مُجَنَسّة»، كلّ شيء يمكن أن يتمّ «تحويله إلى إيروتيكي»)، ولكنَّ هذا، بشكل أكثر أهميةً، هو انفجار تجنيس ـ الجنسانية نفسه: الميزة الخاصّة للجنسانية الإنسانية لا علاقة لها بالواقع الفوري ـ بالأحرى الغبي ـ للجماع، ممّا يضمن طقوس الارتباط المُعَدَّة. فقط عندما يشتبك الثنائي الحيواني في الدائرة الفاسدة المرجعية الذاتية للرغبة، في التكرار الممدود لفشله في الوصول للشيء المستحيل، هنا نحصل على ما نسمِّيه بالجنسانية، النشاط الجنسي نفسه مُجنَّس. بكلماتٍ أخرى، حقيقة أنَّ الجنسانية يمكن أن تفيض وتتوظّف كمحتوى مجازي لكلّ نشاط إنساني (آخر) ليس علامة على قوته، ولكن، على العكس، علامة على عجزه، على فشله، على الانسداد الموروث.

(26) See Thomas Frank, What's the Matter with Kansas? How Conservatives won the Heart of America, New York: Metropolitan Books 2004.

(27) Editorial on "Norway's Challenge", Jerusalem Post, July 24, 2011.

(28) إلى جانب ذلك، على المرء أن يذكر هنا أنَّه في الثلاثينيّات من القرن الماضي، في ردٍّ فعلٍ مباشرٍ على معاداة السامية النازية، دخل آرنست جونز، الوكيل الرئيسي للترميم المحافظ للتحليل النفسي، في تأمُّلات غريبة على النسبة المئوية للأجانب التي يمكن أن يقبلها التعداد السكاني القومي في وسطه بدون تهديد هُويّته ـ بالتالي يقبل الإشكالية النازية.

(29) إن لم نذكر الحقيقة الغريبة بأنَّ القوّة الأساسية خلف الحركة المعادية للمِثْليّين في كرواتيا هي الكنيسة الكاثوليكية، المعروفة بالعديد من الفضائح البيدوفيلية التي تضمُّ قساوسة وصبية صغار.

(30) رمزٌ آخرُ في سلسلة الصهاينة المعادين للسامية هؤلاء هم: جون هاجي، المؤسّس والرئيس المحلّي للمنظمة المسيحية ـ الصهيونية، الاتّحاد المسيحي من أجل إسرائيل. المدافع الأساسي عن الأجندة المسيحية المحافظة التقليدية (يرى هاجي بروتوكول كيوتو كمؤامرة موجّهة للتحكّم في اقتصاد الولايات المتّحدة؛ في روايته الأعلى مبيعًا «العدّ التنازلي لأورشليم»، فعدوّ المسيح هو رئيس الاتّحاد الأوروبّي)، هاجي زار إسرائيل 22 مرةً، وقابل كلَّ

رئيس وزراء إسرائيلي منذ بيجين. على أيِّ حالٍ، فعلى الرغم من أنَّه يُدرِّس المعتقدات «الصهيونية المسيحية» ودعمه العامّ لدول إسرائيل، فهاجي أطلق تصريحات تبدو معاديةً تمامًا للسامية. فألقى لوم الهولوكوست على اليهود أنفسهم؛ وصرّح بأنَّ أحكام هتلر كانت «خطّة إلهية» لقيادة اليهود ليشكّلوا دولة إسرائيل الحديثة: دعا اليهود الليبراليين بأنَّهم «مسمومون» و«عميان روحيًّا»؛ يعترف بأنَّ الهجوم النووي الاستباقي على إيران هذا الذي يفضِّله سيقود إلى وفاة معظم اليهود في إسرائيل. (وبشكل أكثر إثارة للفضول، يزعم في «العدّ التنازلي لأورشليم» بأنَّ هتلر وُلد من سلالة من (اليهود المُختلطين، الملعونين، القتلة العنصريين).

(31) عندما تمّت صياغةُ وثيقة بابوية كـ Urbi et Orbi «من أجل المدينة ومن أجل العالم»، فقد كانت تعني أنَّها ليست موجَّهة فحسب إلى المدينة (مدينة روما) ولكن للعالم الكاثوليكي كلّه. بينما يحصر معظم النقّاد أنفسهم في الـ Urbi فهم يتجاهلون بُعد الـ Orbi في الأحداث القائمة في المجر.

(32) Heti Világgazdaság, "Let us Deal With Orbán", presseurop, January 3,2012, available at www.presseurop.eu.

(33) كما هو متوقَّع، فَقَلب (obverse أ. ز) هذا الاحتفال اليساري بـ «الآخر» عادة ما يكون يخفي العنصرية بالكاد. هنا مثال على مثل هذه العنصرية تجاه جزء من «الراديكاليين» اليساريين المزعومين في أكثر شكل وحشي لها، ممتزجة مع جهل لاهث بالحقائق ـ الكاتب هو جون بيلجر (صحفي أسترالي ـ أ. ز): «يوجوسلافيا كانت اتحادًا مستقلًّا متعدِّد الأعراق بشكل فريد ـ وإن كانت غير مثالية ـ مثّلت جسرًا سياسيًّا واقتصاديًّا في الحرب الباردة. هذا لم يكن مقبولًا للمجتمع الأوروبّي الممتدّ، خاصّة ألمانيا الاتحادية الجديدة التي بدأت الاتجاه للشرق للسيطرة على «سوقها الطبيعي» في المقاطعات اليوجوسلافية في كرواتيا وسلوفينيا. في الوقت الذي تقابل فيه الأوروبيون في ماستريخت عام 1991 (حيث تمَّ الاتفاق على تأسيس الاتحاد الأوروبِّي في مدينة ماستريخت الهولندية. ـ أ. ز) ظهرت صفقة سرية؛ أدركت ألمانيا أنَّ كرواتيا ويوجوسلافيا تحطمتا. في واشنطون، أكّدت الولايات المتّحدة أنّ الاقتصاد اليوجوسلافي الذي يناضل تمّ رفض تزويده بقروض البنك الدولي، والناتو الميت أُعيد إحياؤه كقوّةٍ مُجبرة». (John Pilger, "Don't forget what happened in Yugoslavia", New Statesman, August 14, 2008.) (بخلاف ذلك، فسلوفينيا وكرواتيا لم تظلّا «مقاطعتين»، ولكن جمهوريتين مستقلّتين ذواتي حكم ذاتي، وحقهما في

الانفصال مطروح بوضوح في الدستور الفيدرالي). ولكن بيلجر ساعتها يتجاوز حتّى تقاليده الذاتية في التجنّي مع توصيف عنصريٍّ مفتوحٍ عن كوسوفو كأرض «ليس لديها اقتصادٌ رسميٌّ وتقودها، في الحقيقة، العصابات الإجرامية التي تروّج المخدرات والتهريب والنساء»، حتّى البروباجندا القومية الصربية التقليدية لم تصرِّح بذلك بهذا الشكل المنفتح (على الرغم من أنَّها توافق على ذلك بطبيعة الحال). مثل هذا الجهل شائع جدًّا وسط أشباه ـ اليساريين الذين يدافعون عن يوجوسلافيا. ما زلت أذكر استمتاعي من مايكل بارنتي (كاتب وناقد ومؤرّخ أمريكي ـ أ. ز) ـ في إدانته قصفَ الناتو لصربيا ـ الذي أطلق غضبه على الهجوم البارد على مصنع سيارات كرفينا زاستافا الذي زعم أنَّه لا ينتج أسلحة... عليّ أن أذكر أنَّه بينما كنت أخدم في الجيش اليوجوسلافي في عامي 5791-6، كنت مسلَّحًا ببندقية آلية من صناعة كرفينا زاستافا.

(34) See Lee Edelman, No Future: Queer Theory and the Death Drive, Durham: Duke University Press 2005.

(35) See Andrey Platonov, The Foundation Pit, New York: NYRB 2009, Translator's Notes, p. 206.

(36) Jacques Lacan, Ecrits, New York: Norton 2007, p. 824.

(37) Ibid., p. 811.

(38) القصة النهائية لحرِّية الخَدَم ولذَّتِهم هي بالضبط: Robert Walser's Jakob von Gunten, New York: NYRB Classics 1999.

(39) Quoted from Lisa Appignanesi and John Forrester, Freud's Women, London: Phoenix 1992, p. 166.

(40) أعتمد هنا على: Jela Krecic, Philosophy, Film, Fantasy (doctoral thesis), University of Lju bljana 2008.

(41) أعتمد هنا على No Sex, No Future, Paris: La Muette 2010 pp.45–51.، فيلم وثائقي فرنسي عُرض في بداية عام 2012، بعنوان: لاكاني Il n'y a pas de rapport sexuel (المخرج رافاييل سيبوني)، هو أكثر من كونه (عرضًا لصناعة) فيلم بورن حادّ: عن طريق متابعة مسافة مينيمالية لتصوير فيلم حادّ، ينزع التجنيس كلّية عن المشهد كلّه، مقدّمًا تمثيلًا حادًّا كعمل رمادي متكرّر: اللذّة الوجدانية المزيّفة، استمناء المشهد لاستعادة انتصاب، التدخين أثناء التوقّفات ـ القلق أثناء إنتاج الأسلوب.

(42) Jean-Claude Milner, Clartés de tout, Paris: Verdier 2011, p.

98.

(43) See Jacqueline Rose, States of Fantasy, Oxford: Oxford University Press1996, p. 149.

(44) See Nestor Braunstein, “Le discours capitaliste, ‘cinquieme discours’?”, Savoirs et Clinique 14 (2011), pp. 94–100.

(45) Charles Baudelaire, Paris Spleen, trans. Louise Varese, New York: NewDirections 1970, p.1.

(46) Quoted from http://cloud-in-trousers.blogspot.com.

(47) United Airlines, Hemispheres magazine, July 2011, p. 135.

(48) Peter Hallward, Damming the Flood, London: Verso 2007, p. 13.

(49) إن كانت البديهية الأساسية المتضمِّنة في الحرب الباردة هي الـ (MAD) (الهدم المشترك المؤكّد Mutually Assured Destruction)، فالبديهية في حرب اليوم على الإرهاب تبدو في المقابل: بديهية الـ (NUTS) (اختيار استخدام التوجيه النووي)، أي، فكرة أنّه من الممكن تدمير قدرات العدو النووية في هجوم دقيق، بينما يحمينا درعنا المضادّ للصواريخ من أيّ هجوم ـ مضاد. بشكل أكثر دقّة فالولايات المتّحدة تتبنّى إستراتيجية مختلفة: إنّها تتصرّف كأنّها مستمرّة في اعتناق منطق الـ MAD في علاقاتها مع روسيا والصين، بينما تميل لممارسة الـ NUTS مع إيران وكوريا الشمالية. الميكانيزم المتناقض للـ MAD يقلّب منطق الـ «التنبّؤ المُدرِك ذاتيًّا» إلى «غرض مُعيق ـ ذاتيا»: حقيقة أنّ كلّ طرف يمكن أن يكون متأكّدًا من أن الطرف الآخر سيردّ بقوّة هدّامة كاملة يضمن أنّه لا يوجد طرف سيبدأ حربًا. منطق الـ NUTS هو، في المقابل، أنّ العدو سيتمّ إجباره على نزع سلاحه إن كان من المؤكّد أنّنا نستطيع أن نضربه مع مناعتنا. حقيقة أنّ الاستراتيجيّتين المتناقضتين المباشرتين تتحرّكان جنبًا إلى جنب من قبل القوة العظمى نفسها تشهد على الصفة المتوهّمة لحال التفكير الكامل.

(50) Bertolt Brecht, Stories of Mr. Keuner, San Francisco: City Lights 2001, p. 7.

(51) أثناء حلقة نقاشية عامّة في بروكسل، عضو من الإندجنادوز رفض نقدي، مجادلًا بأنّهم يعرفون بالضبط ما الذي يريدونه: تمثيل سياسي أمين وواضح في الانتخابات، حيث يقف اليسار وراء اليسار الحقيقي واليمين وراء اليمين الحقيقي. هذه الإستراتيجية الكونفوشية عن «تصحيح الأسماء» هي،

على أيّ حال، غير كافية بوضوح ،إن كانت المشكلة ليست فقط فساد الديمقراطية التمثيلية، بل «الفساد» المحايث في فكرة الديمقراطية التمثيلية نفسها.

quoi a Ce“ :1969 ,3 December ,Vincennes at Lacan Jacques (52)
Vous .Maître un a c’est ,révolutionnaires aspirezcomme vous
”l’aurez

(53) أدينُ بالإشارة للأصل إلى إيزيك باريس فيدانير بإسطنبول.

(54) على الرغم من أنَّ القومية اليونانية هي أيضًا تصعد في اليونان، موجّهة غضبها تجاه الاتّحاد الأوروبّي إلى جانب المهاجرين؛ واليسار يردّد صدًى هذا التوجُّه القومي، موجِّهًا انتقاداته للاتّحاد الأوروبّي بدلًا من توجيه عين ناقدة لماضيه ـ مُحلّلا، على سبيل المثال، كيف أنّ حكومة آندرياس بوماندريو أسهمت بشكلٍ حاسمٍ في تأسيس الدولة اليونانية «الزبونية» .clientelist

(55) علّقت بشكل لاذع على أنّ تكرار «الميكروفون البشري» لكلماتِ المتحدّث من قبل الجماهير المجتمعة حولها مشابهة للمشهد الشهير من فيلم «حياة بريان (فيلم بريطاني كوميدي أنتج عام 1979 من قبل فرقة مونتي بايثون الكوميدية المذكورة أعلاه ـ أ. ز)» الذي تكرّر فيه الجماهير بدون فهم كلمات بريان «نحن جميعا أفراد!» بالطبع هذه الملاحظة غير عادلة على الإطلاق، فآبلبوم تتجاهل حقيقة أنّ المتظاهرين تصرّفوا بهذا لأن البوليس قد منعهم من استخدام مكبّرات صوت ـ التكرار كان غرضه التأكيد على أنَّ كلَّ شخص يسمع ما يقوله المتحدّث. على المرء مع ذلك أن يعترف بأنّ التكرار الميكانيكي أصبح سريعًا طقسًا لهم، مولّدًا متعته jouissance التي يكون اقتصادها منفتحًا على النقد.

About Us Tell Protests Occupy the What“ ,Applebaum Anne (56)
,2011 ,18 October ,Post Washington ”,Democracy of theLimits
.atwashingtonpost.com available

,Metapolitica in ”,italiana all’edizione Prefazione“ ,Badiou Alain (57)
.14 .p ,2002 Cronopio :Napoli

:autres Les / prévu que pire :Sarkozy ,Badiou Alain See (58)
2012 Lignes :Paris ,pire le prévoir

New ,Soul ,Platonov Andrey in ”,Afterword“ ,Berger John (59)
.317 .p ,2007 Books YorkReview New :York

(60) اقرأ التحليل المفصّل لإيمانويل بورديو في الفصل الأوّل من كتاب إيمانويل بورديو ونيكولاس فيليسكازيس: The Wire: Reconstitution Collective, Paris: Capricci 2011.

(61) Quoted in Tiffany Potter and C. W. Marshall, eds., The Wire: Urban Decayand American Television, New York: Continuum, 2009, p. 228.

(62) Fredric Jameson, “Realism and Utopia in The Wire”, Criticism, 52: 3–4(2010), pp. 359–72, available at http://muse.jhu.edu

(63) على سبيل المثال فالزعم بأنّ الإغراق بالمياه (Water-boarding وهو الإغراق بالمياه والوجه مغطّى كنوعٍ من التعذيب بإيهام الضحية بأنَّه يغرق أ. ز) ليس تعذيبًا هو عبثٌ واضح ـ لماذا، إن لم يكن عن طريق تسبيب الألم والخوف المحايث من الموت، فهل يجعل «الإرهابيين» المساقين يقولون شيئًا؟

(64) فرضية فيلم آندرو نيكول «في الزمن» (In Time إنتاج عام 2011) هي أنّه في حوالَي عام 2161 حدث تبدّل جيني سمح للبشرية إلى أن تتوقّف عن الكبر عند سنّ الخامسة والعشرين، ولكن مع الوصول إلى هذا السنّ فمن المطلوب للناس أن يحصلوا على زمن أكثر أو يموتوا في هذا العام. «زمن معيش» يمكن أن ينتقل بين الأفراد، حلَّ محلَّ المال وإتاحته تتّضح عن طريق شيء مزروع بساعد الإنسان: وعندما تصل الساعة إلى الصفر، يموت الشخص فورًا. ينقسم المجتمع وفقًا للطبقة الاجتماعية إلى مدنٍ خاصّة يطلق عليها «مناطق الوقت»: يستطيع الأغنياء العيش لقرون في مناطق مرفهة، بينما يعيش الفقراء في جيتوهات يهيمن عليها الشباب؛ وعليهم أن يعملوا يوميًّا ليحصلوا على ساعات عيش قليلة، تلك التي عليهم أيضا أن يستخدموها للدفع للضرورات اليومية. هذه الرؤية الديستوبية للمجتمع الذي يكون فيها تعبير «الوقت يساوي أموالًا» تعبيرًا حرفيًّا، والذي يصبح فيه الأغنياء والفقراء جنسين مختلفين تمامًا، تبزغ كخيارٍ واقعيٍّ مع التطوّرات الجينية الحيوية الأخيرة.

(65) كلّ اقتباسات ديفيد سايمون من “The Straight Dope: Bill Moyersinterviews David Simon”, available atwww.guernicamag.com.

(66) علينا، على أيّ حال،أن نقاوم الإغراء لتجاهل كلّ بنية ممّا يطلق عليه جان ـ بيير ديبوي (أستاذ الفلسفة الاجتماعية والسياسية بإيكول بوليتيكنيك بفرنسا ـ أ.ز) «التعالي ـ الذاتي» (نظام برغم أنّه بزغ وتمّ

تدعيمه عن طريق نشاط متواصل للذوات التي تشارك فيه، فمن الضروري أن يُدرك عن طريقهم ككلّ راسخ موجود باستقلال عن نشاطهم) كحالة حقيقية من «الاغتراب ـ الذاتي» أو «التشيُّؤ»، مثال ديبوي الملكي متعلّق بالسوق: على الرغم من أنّنا نعرف أنّ ثمن سلعة معتمد على تشارك ملايين المساهمين في السوق، فكلّ مساهم يعامل السعر كقيمة مستقلّة مفروضة موضوعيًا. ولكن أليس المثال الحقيقي هو ما يطلق عليه لاكان «الآخر الكبير»، النظام الرمزي؟ على الرغم من أنّ هذا النظام ليس له وجود موضوعي، ومستقلّ عن تشارك الذوات المرتبطين به، فكلّ منهم عليه أن يكمل «تشيُّئا» أو «اغترابًا» مينيماليًّا، معاملًا له كأنّه كلّ موضوعي محدّد. بعيدًا عن تضمين الباثولوجيا، فهذا «الاغتراب» هو المعيار الحقيقي للطبيعية، أي، التطبيع الموجود في اللغة: من أجل أن يطيع أيّ منّا عُرف ـ قل عدم البصق على العامّة ـ فليس كافيًا أن نقول لأنفسنا «الغالبية لا يجب أن تبصق على العامّة»؛ علينا أن نخطو خطوة أخرى ونقول: «المرء لا يبصق على العامّة!» ـ الغالبية البسيطة من الأفراد يجب أن يحلّ محلّها «شخص» غير شخصاني غير مسمّى، مشيَّأ مينيماليًّا.

(67) Jameson, "Utopia and Realism."

(68) Jameson, "Utopia and Realism".

(69) Jameson, "Utopia and Realism".

(70) Jameson, "Utopia and Realism".

(71) بشكلٍ مشابهٍ هناك الدرسُ البريختي في العلاقة مع خصخصة المشاع الفكري الذي يكون كالتالي: كيف تقارن سرقة الملكية الفكرية (القرصنة) بالحماية القانونية للملكية الفكرية؟ هذا هو سبب أنَّ النضال ضدَّ اتفاقية مكافحة النسخ التجارية هو واحد من أعظم النضالات التحرّرية اليوم. الاتفاقية تستهدف تأسيس إطار قانوني دولي لمحاربة البضائع المقلّدة والأدوية العامّة وانتهاك حقوق الملكية على الإنترنت، وعملها يجب أن ينظم بكيان حاكم جديد خارج المؤسّسات القائمة (مؤسّسة تكنوقراطية «غير سياسية» أخرى).

(72) Jameson, "Utopia and Realism."

(73) أشار جون ستيوارت مرّة أنّه يتمنّى من كلّ رئيس أمريكي جديد بعد انتخابه مباشرة، أن يذهب ليلتقي خمسةَ أشخاصٍ غير معروفين ليشرحوا له كيف تسير الأمور حقًّا في أمريكا.

(74) هل الشبكة بالتالي هو عمل «ديكنزي»؟ بيل مويرز (صحفي أمريكي)

قال «في يوم ما، بينما تعرض بعض حلقات (الشبكة) على التلفزيون، أصبت بالذهول: لقد عاد ديكنز باسم ديفيد سايمون». على أيّ حال، المفقود بالضبط هو الميلودراما الديكنزية المتعلّقة بتدخّل واهب طيب في الدقيقة الأخيرة.

(75) مراحل حال المال يبدو أنّها تتبع الثالوث اللاكاني عن الواقعي ـ الرمزي ـ الخيالي: يتوظّف الذهب كواقع المال (ما «يستحقّ حقًّا»)؛ ومع الأموال الورقية ندخل المرحلة الرمزية (الورق رمز لقيمتها؛ وبلا قيمة في ذاتها)؛ وفي النهاية، الحال البازغ «متخيّل» تمامًا ـ المال يوجد بشكل متنامٍ كنقطة مرجعية مفترضة كليًّا، متعلقة بالحسابات بدون شكل حقيقي، واقعي أو رمزي (المجتمع الخالي من المال).

(76) استعنت بتعبير آلبرتو توسكانو وجيف كينكل: “World Baltimoreas The in Capitalism and Mapping Cognitive :Representation and .http://dossierjournal.com at available ”,Wire

(77) G. K. Chesteron, The Defendant, Dodd, Mead and Co., 1902, p. 50.

(78) Karl Marx, Capital, Vol. 1, trans. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin1976, pp. 176–7.

(79) هذه الحركة فيما وراء الواقعية السيكولوجية يُشار إليها بوضوح بحقيقة أنّ رمز مظاهرات «احتلّوا وول ستريت» أصبح القناع المبتسم المعروف (من فيلم الساعي إلى الثأر Vedetta for V)، الذي لا يجب أن يُقرأ ببساطة كوسيلة لإخفاء هويّاتهم من الشرطة، طالما أنّه يشير إلى رؤية أكثر تماسكًا: الطريقة الوحيدة لقول الحقيقة تكون بارتداء قناع، أو كما قال لاكان، فالحقيقة ذات بنية خيالية.

(80) Bertolt Brecht, Stories of Mr. Keuner, San Francisco: City Lights 2001, p. 65.

(81) See Judith Butler and Catherine Malabou, Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel, Paris: Bayard 2010.

(82) علينا أن نتخيّل حدوث إضراب؛ ليس من قبل «المُحقّقين» الأسطوريّين الرانديين، ولكن من قبل ما يمكن أن نطلق عليهم «المنتهكين الأساسيين»: هؤلاء الذين ـ بـ «مقاومتهم» للنظام والتعدّي في الحقيقة على قوانينه، يجعلونه حيّا. تخيّل تجّار السوق السوداء في كوبا اليوم يعلّقون نشاطهم:

يمكن أن نتجادل بأنّ النظام الاقتصادي سينهار في خلال أسابيع. شيء مشابه يحدث في الدول الغربية كإضراب «العمل وفقًا للحدّ القانوني الأدنى Work Rule To: عندما يتبع موظّفو الدولة في فرع حسّاس، كخِدْمات الجمارك أو الصحة، القواعدَ حرفيًّا وببساطة، فمن ثَم يجعلون النظام يتوقّف عمليًّا.

(83) هل يمكننا تخيّل تغيير صغير في فيلم «الحياة جميلة» (is Life Beautiful 1997) والأب يغني أغنية شبيهة لابنه؟ «النازيّون يقتلوننا هنا في أوشويتز، ولكن علينا أن نرى يا بني كيف أنّ هذا جزء من دائرة أكبر للحياة: النازيّون أنفسهم سيموتون ويتحوّلون إلى غذاء للعشب، الذي سيأكله البقر؛ والبقر سيُذبح وسنأكل لحمه في فطائرنا.

(84) أعتمد هنا على: Chamayou Grégoire and Aarons Kieran, Chapter 3 of TheWire: Collective Reconstitution, pp. 867.

(85) See Peter Sloterdijk, Repenser l'impot, Paris: Libella 2012.

(86) See Daniel H. Pink, Drive: The Surprising Truth About What Motivates Us,New York: Riverhead Books 2009.

(87) Cited from Dan Pink, "Transcript for RSA Drive—Animate: The surprisingtruth about what motivates us," available at http://dotsub.com.

(88) "Foxconn Ups Anti-suicide Drive," www.straitstimes.com.

(89) "Foxconn Chief Calls Employees 'animals'," www.examiner.com.

(90) Karl Marx, Grundrisse, trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin1973, p. 111.

(91) Tom Holland, Persian Fire, New York: Doubleday 2006.

(92) Plutarch,Lives of Illustrious Men, Bedford: Clarke and Company 1887,p. 350.

(93) Che Guevara, Guerilla Warfare, Lincoln: University of Nebraska Press 1998, p. 173.

(94) See Adam Kotsko, Why We Love Sociopaths, Alresford: Zero Books 2012، تحليل أكثر تفصيلًا عليه أن يذكر أسلاف هؤلاء «المرضى الاجتماعيين الذين نحبّهم» في الأدب والسينما، من شخصية باتريشيا هايسميث توم ريبلي، إلى شخصية توماس هاريس هانيبال ليكتر.

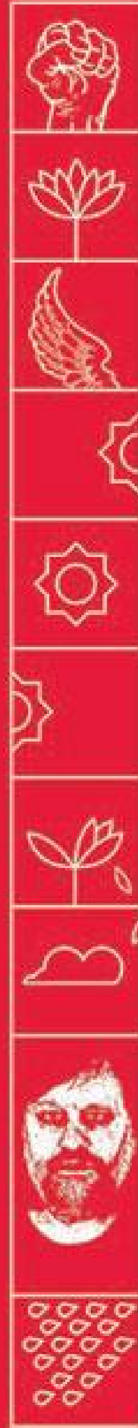
(95) Walter Benjamin, The Arcades Project, Cambridge: Belknap

Press 1999 p. 482.

(96) Gilles Deleuze: Cinema 2: The Time-Image, Minneapolis: University Minnesota Press 1989, p. 39. مع كلِّ الاحترام لعبقرية مارسيل بروست، فعندما يقرأ المرء عن أسلوبه في الحياة ـ هو الذي يقضي جلّ يومه في غرفة نصف مظلمة، وينام معظم الوقت، واعتماده على خادمه ـ فيكون من الصعب أن نقاوم لذّة تخيّله مدانًا من قبل نظام العمّال لسنة أو أكثر في معسكر إعادة ـ تأهيل (بين تأهيل وتعليم أفضل تربية أ. ز)، حيث سيتمّ إجباره على الاستيقاظ في الخامسة صباحًا، والاغتسال بمياه باردة، وبعد ذلك، وبعد إفطار هزيل، العمل معظم اليوم في حفر الأرض ونقل التراب، مع أمسيات ممتلئة بغناء أغنيات سياسية واعترافات عن الكتابة.

(97) للمزيد عن ملائمة كتاب باسكال: «الإله المختبئ» لفكرة «التحويل» في التحليل النفسي، انظر see Guy Le Gaufey, L'objet a, Paris: EPEL 2012.

(98) تترجم أيضًا بـ «خُذوا حذرَكُم».



"محرض عظيم وملهم كبير وأيضا كاتب حيوي.. يكتب جيجيك بانفعال وبطاقة حكيمة تفتن العقول".

لوس آنجلوس تايمز

"مفكر الاختيار بالنسبة لطليعة المفكرين الشباب بأوروبا".

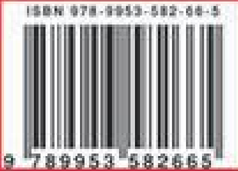
الأوبزرفر

أطلق عليها سنة الأحلام الخطيرة: فاجأت ٢٠١١ العالم بسلسلة من الأحداث العنيفة، بينما استولى المتظاهرون في نيو يورك، والقاهرة، ولندن، وأثينا على الشوارع باحثين عن التحرر، ألهمت خيالاتٌ هدامةٌ غامضةٌ الشعبويين العنصريين في العالم في أماكن بعيدة كالجر وأريزونا، وصلت إلى نهاية مرعبة في أفعال القاتل الجماعي أندري برايفيك.

يستمر عدم الرضا في الاعتمال حتى ولو كان متواريًا، وينبني الغضب، وسوف تتبعه موجة جديدة من الثورات والاضطرابات. لمَ؟ لأن أحداث ٢٠١١ تعد بواقع سياسي جديد. هذه أجزاء محدودة ومشوهة، وأحيانا منحرفة، من مستقبل يوتوبي يقبع كامنا في الحاضر.

سلافوي جيجيك فيلسوف سلوفيني وناقد ثقافي يعد من أشهر الفلاسفة اليساريين في العالم، من ضمن كتبه: "أقل من لا شيء"، "العيش في الأزمنة الأخيرة"، "أولا كمأساة وثانيا كملهاة"، "في الدفاع عن الأسباب المفقودة".

تصميم الغلاف:
جنزير


ISBN 978-9953-582-66-5

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - القاهرة - تونس
بريد إلكتروني: daratanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com